This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

193 .F44VK C.1
Johann Gottlieb Fichte
Stanford University Libraries
3 6105 046 738 931

From the Ewald Flügel Library

LELAND·STANFORD·JVNIOR·VNIVERSITY

From the Ewald Flügel Library

LELAND·STANFORD·JVNIOR·VNIVERSITY

193
Frank

193
Frank

Philosophische Bibliothek

oder

Sammlung

der

Hauptwerke der Philosophie

alter und neuer Zeit.

Unter Mitwirkung namhafter Gelehrten

herausgegeben, beziehungsweise übersetzt, erläutert und mit Lebensbeschreibungen versehen

von

J. H. v. Kirchmann.

Achtundvierzigster Band.

J. G. Fichte's Versuch einer Kritik aller Offenbarung.

Berlin, 1871.

Verlag von L. Heimann.

Wilhelms-Strasse No. 84.

Johann Gottlieb Fichte's

Versuch

einer

Kritik aller Offenbarung.

Herausgegeben und erläutert

von

J. H. v. Kirchmann.

Berlin, 1871.

Verlag von L. Heimann.

Wilhelms-Strasse No. 84.

217443

STANFORD LIBRARY

Vorwort des Herausgebers.

Die nachfolgende Schrift Fichte's ist die erste seiner von ihm veröffentlichten Schriften. Er hatte das Manuskript derselben Kant vorgelegt, und dessen beifälliges Urtheil bestimmte ihn zur Herausgabe. Die erste Ausgabe erschien zur Ostermesse 1792 bei Hartung in Königsberg. Sie kam anonym und ohne Vorrede heraus; Beides gegen die Absicht F.'s und angeblich aus einem Versehen des Verlegers. Die Vorrede mit F.'s Namen wurde erst später versandt, während inmittelst bei dem Publikum sich bereits der Glaube verbreitet hatte, dass Kant selbst der Verfasser der Schrift sei. Dies mag den schnellen Absatz derselben mit befördert haben; denn schon ein Jahr nachher, 1793, wurde eine zweite Ausgabe nöthig, in welcher F. sowohl bedeutende Zusätze machte, wie längere Stellen der ersten Auflage beseitigte. Obgleich der Werth dieser Verbesserungen sehr zweifelhaft ist und vielleicht der inneren Einheit und der Verständlichkeit der Schrift geschadet hat, so ist doch der Abdruck hier nach dieser zweiten Ausgabe erfolgt, da im Sinne F.'s, dessen Urtheil hier entscheidend sein muss, diese zweite Ausgabe die bessere ist. Doch sind der möglichsten Vollständigkeit wegen, nach dem Vorgange bei der Ausgabe von F.'s sämmtlichen Werken, Berlin bei Veit 1845, die in der zweiten Ausgabe gestrichenen Stellen der ersten Ausgabe hier mit aufgenommen und durch Klammern und einen Vermerk als solche kenntlich gemacht worden. Ebenso sind die Zusätze der zweiten Ausgabe, welche hauptsächlich in §. 3 und 5 erfolgt sind, in den Erläuterungen näher be-

zeichnet worden. Auf diese Weise ist der Leser in Einem in den Besitz beider Ausgaben gesetzt.

Die Erläuterungen konnten bei dieser Schrift kürzer gehalten werden und sind deshalb gleich am Schlusse beigefügt worden. Da F. in diesem seinem Erstlingswerke sich ganz auf den Boden Kant's stellt und auch in den technischen Ausdrücken sich ihm möglichst anschmiegt, so konnte eine Kritik der Grundsätze, von denen F. in dieser Schrift ausgeht, bei Seite bleiben; das Nöthige hierüber ist schon in den Erläuterungen zu Kant's Kritik der praktischen Vernunft und zu Kant's Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (B. VIII. u. XXI.) gesagt worden. Neben geschichtlichen Notizen beziehen sich daher die Erläuterungen nur auf die formalen Prinzipien, nach denen F. den Inhalt seiner Schrift entwickelt und begründet hat. In dieser Beziehung ist diese Schrift von besonderem Interesse, da sie mehr wie andere geeignet ist, das Gefährliche und Irreführende jener angeblichen A-priori-Begriffe und Untersuchungen, so wie das Leere der sogenannten genetischen Methode an einem Gegenstande darzulegen, der, wie die Religion, nur auf dem Wege der Beobachtung, d. h. der genauen Untersuchung der geschichtlichen Thatsachen und der sorgfältigen Beobachtung und Erforschung der Gefühlszustände der menschlichen Seele erkannt werden kann. Indem F. absichtlich dieses „Empirische" ganz von sich abhielt und nur in dem Aether der A-priori-Begriffe sich bewegen wollte, war es unvermeidlich, dass ihm die wahre Natur aller Religion fremd bleiben musste, und dass er statt des ächten Begriffes derselben mit einem Bastardgebilde zu thun bekam, aus dem er seine Folgerungen zwar in logisch-richtiger Weise ableitete, aber bei der Unwahrheit des Grundbegriffes immer tiefer in den Irrthum gerathen musste.

Diese Methode der genetischen Darstellung, bekanntlich die Vorläuferin der dialektischen Entwickelung Hegel's, nöthigte neben der materialen Unwahrheit F. noch zu einer Monotonie in der Ausführung, welche ihn zu keinem neuen Inhalt über jene Grundgedanken hinauskommen lässt; sie wird für den Leser um so peinlicher, als F. im Eifer, diese Methode recht anschaulich zu machen, das logische Gerippe seines Gedankenganges so

herauskehrt, dass der Reiz einer fliessenden Einkleidung völlig verloren gegangen ist. Während ohne diese logische Pedanterie die Schrift viel kürzer und verständlicher ausgefallen sein würde, hat jetzt der Leser trotz dieses Schulgerüstes Mühe, den Faden des Gedankenganges festzuhalten. Man kommt vom Anfang bis zum Ende des Buches nicht aus den blossen Möglichkeiten heraus und muss am Schlusse mit einem dürftigen, rein negativen Resultate sich begnügen.

Trotzdem ist die Schrift für das philosophische Studium an sich von Bedeutung; nicht blos, weil sie den Namen F.'s trägt, sondern weil mit dieser Schrift jene Methode der genetischen Darstellung beginnt, die dann bei Schelling und Hegel zur dialektisch-spekulativen Entwickelung umgestaltet, die deutsche Philosophie ein halbes Jahrhundert lang beherrscht und als der ausschliessliche Weg zur Wahrheit gegolten hat.

Nebenbei verbindet sich für die Gegenwart mit der Schrift noch das Interesse, dass sie die religiöse Frage behandelt, welche durch die neuesten Vorgänge in der katholischen Kirche jetzt so in den Vordergrund getreten ist, dass sie alle Gemüther lebhaft beschäftigt.

Eine Schilderung von F.'s Leben und Schriften konnte nicht beigegeben werden, weil das Heft ohnedem die regelmässige Stärke überschreitet; sie wird bei der Herausgabe seiner Wissenschaftslehre nachfolgen.

Berlin, im September 1871.

v. Kirchmann.

Erklärung der Abkürzungen.

F. bedeutet J. G. Fichte.

B. I. oder XI. 103 „ den ersten oder elften Band der Philosophischen Bibliothek Seite 103.

Inhalts-Uebersicht.

	Seite
Vorwort des Herausgebers	V
I. Fichte's Versuch einer Kritik aller Offenbarung.	
Widmung	3
Vorrede zur ersten Auflage	4
Vorrede zur zweiten Auflage	5
§. 1. Einleitung	7
§. 2. Theorie des Willens, als Vorbereitung einer Deduktion der Religion überhaupt	8
§. 3. Deduktion der Religion überhaupt	31
§. 4. Eintheilung der Religion überhaupt, in die natürliche und geoffenbarte	50
§. 5. Formale Erörterung des Offenbarungsbegriffes, als Vorbereitung einer materialen Erörterung desselben	56
§. 6. Materiale Erörterung des Offenbarungsbegriffes	66
§. 7. Deduktion des Begriffes der Offenbarung aus Prinzipien der reinen Vernunft a priori	69
§. 8. Von der Möglichkeit des im Begriffe der Offenbarung vorausgesetzten empirischen Datums	74
§. 9. Von der physischen Möglichkeit einer Offenbarung	96
§. 10. Kriterien der Göttlichkeit einer Offenbarung ihrer Form nach	101
§. 11. Kriterien der Göttlichkeit einer Offenbarung in Absicht ihres möglichen Inhalts	105
§. 12. Kriterien der Göttlichkeit einer Offenbarung in Absicht der möglichen Darstellung dieses Inhalts	119
§. 13. Systematische Ordnung dieser Kriterien	128
§. 14. Von der Möglichkeit, eine gegebene Erscheinung für göttliche Offenbarung aufzunehmen	130
§. 15. Allgemeine Uebersicht dieser Kritik	146
Schlussanmerkung	151
II. Erläuterungen zu vorstehender Kritik	160

Versuch

einer Kritik aller Offenbarung.

Widmung.

Dem

Herrn Ober-Hof-Prediger

Dr. Franz Volkmar Reinhard

als ein reines Opfer der freiesten Verehrung

vom Verfasser.

Verehrungswürdigster Mann!

Nicht meine eigene Meinung von dieser Schrift, sondern das vortheilhafte Urtheil würdiger Männer über sie machte mich so kühn, ihr in dieser zweiten Auflage jene für sie so ehrenvolle Bestimmung zu geben.

So wenig mir es zukommt, vor dem Publikum Ihre Verdienste zu rühmen, so wenig würde Ihnen es möglich sein, selbst von einem Würdigeren das anzuhören: das grösste Verdienst war immer das bescheidenste.

Doch erlaubt selbst die Gottheit ihren vernünftigen Geschöpfen, die Empfindungen ihrer Verehrung und Liebe gegen sie in Worte ausströmen zu lassen, um das Bedürfniss ihres vollen Herzens zu befriedigen, und der gute Mensch versagt es gewiss nicht dem Menschen.

Gewiss nehmen Sie also die aus der gleichen Quelle fliessende Versicherung ähnlicher Empfindungen gütig auf von

Euer Hochwürdigen Magnificenz

innigstem Verehrer

Johann Gottlieb Fichte. [1]

Vorrede zur ersten Auflage.

Dieser Aufsatz heisst ein Versuch, nicht als ob man überhaupt bei Untersuchungen derart blind herumtappen und nach Grund fühlen müsse und nie ein sicheres Resultat finden könne, sondern darum, weil ich mir noch nicht die Reife zutrauen darf, die dazu gehören würde, dies sichere Resultat hinzustellen. Wenigstens war diese Schrift ihrer ersten Bestimmung nach nicht für die Presse; verehrungswürdige Männer beurtheilten sie gütig, und sie waren es, die mir den ersten Gedanken, sie dem Publikum vorzulegen, gaben.

Hier ist sie. Stil und Einkleidung sind meine Sache; der Tadel oder die Verachtung, die diese trifft, trifft nur mich, und das ist wenig. Das Resultat ist Angelegenheit der Wahrheit, und das ist mehr. Dieses muss einer strengen, aber sorgfältigen und unparteiischen Prüfung unterworfen werden. Ich wenigstens verfuhr unparteiisch.

Ich kann geirrt haben, und es wäre ein Wunder, wenn ich es nicht hätte. Welchen Ton der Zurechtweisung ich verdiene, entscheide das Publikum.

Jede Berichtigung, in welchem Tone sie auch abgefasst sei, werde ich dankbar anerkennen; jedem Einwurfe, der mir der Sache der Wahrheit zuwider scheint, begegnen, so gut ich kann. Ihr, der Wahrheit, weihe ich mich feierlich bei meinem ersten Eintritte ins Publikum. Ohne Rücksicht auf Partei oder auf eigene Ehre, werde ich immer dafür anerkennen, was ich dafür halte, es komme, woher es wolle, und nie dafür anerkennen, was ich nicht dafür halte. — Das Publikum verzeihe es mir, dieses erste und einzige Mal vor ihm von mir gesprochen zu haben. Ihm kann diese Versicherung sehr unwichtig sein; aber mir war es wichtig für mich selbst, dasselbe zum Zeugen meines feierlichen Gelübdes zu nehmen.

Königsberg, im December 1791. [2])

Vorrede zur zweiten Auflage.

Auch nach dieser zweiten Ausgabe bleibt gegenwärtige Schrift noch immer ein Versuch; so unangenehm es mir auch war, mich der gütigen Meinung, die ein verehrungswürdiger Theil des Publikums etwa von ihrem Verfasser gefasst haben könnte, nur aus einer grossen Entfernung anzunähern. So fest auch meines Erachtens noch die Kritik der Offenbarung auf dem Boden der praktischen Philosophie als ein einzelnes Nebengebäude steht, so kommt sie doch erst durch eine kritische Untersuchung der ganzen Familie, wozu jener Begriff gehört, und welche ich die der Reflexionsideen nennen möchte, mit dem ganzen Gebäude in Verbindung und wird erst dadurch unzertrennlich mit ihm vereinigt.

Diese Kritik der Reflexionsideen war es, welche ich lieber als eine zweite Ausgabe der gegenwärtigen Schrift hätte geben mögen, wenn meine Musse hingereicht hätte, mehr zu leisten, als ich wirklich geleistet habe. Jedoch werde ich ohne Anstand zur Bearbeitung der dafür gesammelten Materialien schreiten, und dann wird diese Schrift eine weitere Auseinandersetzung eines dort nur kurz zu behandelnden Theils jener Kritik sein.

Was ich in dieser zweiten Ausgabe hinzugefügt oder geändert habe, und warum — wird hoffentlich jeder Kenner selbst bemerken. Einige Erinnerungen, worunter ich deren in den Götting'schen gelehrten Anzeigen mit Achtung erwähne,*) kamen mir zu spät zu Gesicht, als dass ich ausdrücklich auf sie hätte Rücksicht nehmen können. Da sie jedoch nicht mein Verfahren im Ganzen treffen, sondern durch eine weitläufigere Erläuterung einzelner Resultate zu heben sind, so hoffe ich in der künf-

*) Verfasst von C. Fr. Stäudlin. (Anm. d. H.)

tigen Kritik der Reflexionsideen den würdigen Rezensenten völlig zu befriedigen.

Noch bin ich eine nähere Bestimmung des in der ersten Vorrede gegebenen Versprechens, mich auf jeden mir ungegründet scheinenden Einwurf gegen diese Kritik einzulassen, dem Publikum schuldig. — Ich konnte dieses Versprechen nur in dem Sinne geben, insofern es mir scheinen würde, dass die Wahrheit selbst oder ihre Darstellung durch Erörterung der Einwürfe gewinnen könnte; und dieser Zweck scheint mir auf keine würdigere Art erreicht werden zu können, als wenn ich in meinen künftigen Arbeiten auf Einwürfe gegen das, was ich wirklich behaupte oder zu behaupten scheine — nicht aber etwa gegen das, was ich ausdrücklich leugne — da, wo ich den Urheber derselben nicht mit der grössten Hochachtung nennen könnte, nur stillschweigend Rücksicht nehme. [3])

Zur Jubilate-Messe 1793.

Versuch einer Kritik aller Offenbarung.[4])

§. 1.

Einleitung.

Es ist ein wenigstens merkwürdiges Phänomen für den Beobachter, bei allen Nationen, sowie sie sich aus dem Zustande der gänzlichen Rohheit bis zur Gesellschaftlichkeit emporgehoben haben, Meinungen von einer Gegenmittheilung zwischen höheren Wesen und Menschen, — Traditionen von übernatürlichen Eingebungen und Einwirkungen der Gottheit auf Sterbliche, — hier roher, da verfeinerter, aber dennoch allgemein, den Begriff der Offenbarung vorzufinden. Dieser Begriff scheint also schon an sich, wäre es auch nur um seiner Allgemeinheit willen, einige Achtung zu verdienen; und es scheint einer gründlichen Philosophie anständiger, seinem Ursprunge nachzuspüren, seine Anmassungen und Befugnisse zu untersuchen und nach Maassgabe dieser Entdeckungen ihm sein Urtheil zu sprechen, als ihn geradezu und unverhört entweder unter die Erfindungen der Betrüger oder in das Land der Träume zu verweisen. Wenn diese Untersuchung philosophisch sein soll, so muss sie aus Prinzipien a priori, und zwar, wenn dieser Begriff, wie vorläufig wenigstens zu vermuthen ist, sich blos auf Religion beziehen sollte, aus denen der praktischen Vernunft angestellt werden, und wird von dem besonderen, das in einer gegebenen Offenbarung möglich wäre, gänzlich abstrahiren, ja sogar ignoriren, ob irgend eine gegeben sei, um allgemein für jede Offenbarung gültige Prinzipien aufzustellen.

Da man bei Prüfung eines Gegenstandes, der so wichtige Folgen für die Menschheit zu haben scheint, über den jedes Mitglied derselben sein Stimmrecht hat, und bei weitem die meisten es in Ausübung bringen, und der daher entweder unbegrenzt verehrt oder unmässig verachtet und gehasst ist, nur zu leicht von einer vorgefassten Meinung fortgerissen wird, so ist es hier doppelt nöthig, blos auf den Weg zu sehen, den die Kritik vorzeichnet, ihn geradefort, ohne ein mögliches Ziel in den Augen zu haben, zu gehen und ihren Ausspruch zu erwarten, ohne ihn ihr in den Mund zu legen. [5])

§. 2.

Theorie des Willens, als Vorbereitung einer Deduktion der Religion überhaupt. [6])

Sich mit dem Bewusstsein eigener Thätigkeit zur Hervorbringung einer Vorstellung bestimmen, heisst Wollen; das Vermögen, sich mit diesem Bewusstsein der Selbstthätigkeit zu bestimmen, heisst das Begehrungsvermögen: Beides in der weitesten Bedeutung. Das Wollen unterscheidet sich vom Begehrungsvermögen wie das Wirkliche vom Möglichen. — Ob das im Wollen vorkommende Bewusstsein der Selbstthätigkeit uns nicht vielleicht täuschen möge, bleibt vor der Hand ununtersucht und unentschieden.

Die hervorzubringende Vorstellung ist entweder gegeben, insofern nämlich eine Vorstellung gegeben sein kann, d. h. ihrem Stoffe nach, wie aus der theoretischen Philosophie als ausgemacht und anerkannt vorausgesetzt wird; oder die Selbstthätigkeit bringt sie auch sogar ihrem Stoffe nach hervor, wovon wir die Möglichkeit oder Unmöglichkeit vor der Hand noch ganz an ihren Ort gestellt sein lassen. [7])

I.

Der Stoff einer Vorstellung kann, wenn er nicht durch absolute Spontaneität hervorgebracht sein soll, nur der Rezeptivität, und dieses nur in der Sinnenempfindung gegeben sein; — denn selbst die a priori gegebenen Formen der Anschauung und der Begriffe müssen, insofern sie den Stoff einer Vorstellung ausmachen sollen, der Empfin-

dung, in diesem Falle der inneren, gegeben werden; — folglich steht jedes Objekt des Begehrungsvermögens, dem eine Vorstellung entspricht, deren Stoff nicht durch absolute Spontaneität hervorgebracht ist, unter den Bedingungen der Sinnlichkeit und ist empirisch. In dieser Rücksicht also ist das Begehrungsvermögen gar keiner Bestimmung a priori fähig; was Objekt desselben werden soll, muss empfunden sein und sich empfinden lassen, und jedem Wollen muss die Vorstellung der Materie des Wollens (des Stoffes der hervorzubringenden Vorstellung) vorhergegangen sein.

Nun aber ist mit dem blossen Vermögen, sich durch die Vorstellung des Stoffes einer Vorstellung zur Hervorbringung dieser Vorstellung selbst — zu bestimmen, noch gar nicht die Bestimmung gesetzt, so wie mit dem Möglichen noch nicht das Wirkliche gesetzt ist. Die Vorstellung nämlich soll nicht bestimmen, in welchem Falle sich das Subjekt blos leidend verhielte, — bestimmt würde, nicht aber sich bestimmte, — sondern wir sollen uns durch die Vorstellung bestimmen, welches „durch“ sogleich völlig klar sein wird. Es muss nämlich ein Medium sein, welches von der einen Seite durch die Vorstellung, gegen welche das Subjekt sich blos leidend verhält, von der anderen durch Spontaneität, deren Bewusstsein der ausschliessende Charakter alles Wollens ist, bestimmbar sei; und dieses Medium nennen wir den Trieb.

Was von der einen Seite das Gemüth in der Sinnenempfindung als blos leidend affizirt, ist der Stoff oder die Materie derselben; nicht ihre Form, welche ihr vom Gemüthe durch seine Selbstthätigkeit gegeben wird.*) Der Trieb ist also, insofern er auf eine Sinnenempfindung geht, nur durch das Materielle derselben, durch das in dem Afficirtwerden unmittelbar Empfundene bestimmbar. — Was in der Materie der Sinnenempfindung von der Art ist, dass es den Trieb bestimmt, nennen wir angenehm, und den Trieb, insofern er dadurch bestimmt wird, den

*) Diese Form der empirischen Anschauung, insofern sie empirisch ist, ist der Gegenstand des Gefühls des Schönen. Richtig verstanden, entdeckt dies einen leichteren Weg zum Eindringen in das Feld der ästhetischen Urtheilskraft.

sinnlichen Trieb: welche Erklärungen wir vor der Hand für nichts weiter als für Worterklärungen geben.

Nun theilt die Sinnenempfindung überhaupt sich in die des äusseren und die des inneren Sinnes; davon der erstere die Veränderungen der Erscheinungen im Raume mittelbar, der zweite die Modifikationen unseres Gemüthes, insofern es Erscheinung ist, in der Zeit unmittelbar anschaut; und der Trieb kann, insofern er auf Empfindungen der ersteren Art geht, der grobsinnliche, und insofern er durch Empfindungen der zweiten Art bestimmt wird, der feinsinnliche genannt werden: aber in beiden Fällen bezieht er sich doch blos auf das Angenehme, weil und inwiefern es angenehm ist; ein angemasster Vorzug des Letzteren könnte sich doch auf nichts weiter gründen, als dass seine Objekte mehr Lust, nicht aber eine der Art nach verschiedene Lust gewährten; Jemand, der sich vorzugsweise durch ihn bestimmen liesse, könnte höchstens etwa das von sich rühmen, dass er sich besser auf das Vergnügen verstehe, und könnte auch sogar das Dem nicht beweisen, der ihn versicherte: er mache aus seinen feineren Vergnügungen einmal nichts, er lobe sich seine gröberen; — da das auf den Sinnengeschmack ankommt, über den sich nicht streiten lässt; und da alle angenehme Affektionen des inneren Sinnes sich doch zuletzt auf angenehme äussere Sensationen dürften zurückführen lassen.

Soll von der anderen Seite dieser Trieb durch Spontaneität bestimmbar sein, so geschieht diese Bestimmung entweder nach gegebenen Gesetzen, die durch die Spontaneität auf ihn blos angewendet werden, mithin nicht unmittelbar durch Spontaneität; oder sie geschieht ohne alle Gesetze, mithin unmittelbar durch absolute Spontaneität.

Für den ersteren Fall ist dasjenige Vermögen in uns, das gegebene Gesetze auf gegebenen Stoff anwendet, die Urtheilskraft: folglich müsste die Urtheilskraft es sein, die den sinnlichen Trieb den Gesetzen des Verstandes gemäss bestimmte. — Dies kann sie nun nicht so thun, wie die Empfindung es thut, dass sie ihm Stoff gebe, denn die Urtheilskraft giebt überhaupt nicht, sondern sie ordnet nur das gegebene Mannichfaltige unter die synthetische Einheit.

Zwar geben alle oberen Gemüthsvermögen durch ihre Geschäfte reichlichen Stoff für den sinnlichen Trieb, aber sie geben ihn nicht dem Triebe; ihm giebt sie die Empfindung. Die Thätigkeit des Verstandes beim Denken, die hohen Aussichten, die uns die Vernunft eröffnet, gegenseitige Mittheilung der Gedanken unter vernünftigen Wesen u. dergl. sind allerdings ergiebige Quellen des Vergnügens; aber wir schöpfen aus diesen Quellen gerade so, wie wir uns vom Kitzel des Gaumens affiziren lassen — durch die Empfindung.

Ferner kann das Mannichfaltige, welches sie für die Bestimmung des sinnlichen Triebes ordnet, nicht das Einer gegebenen Anschauung an sich sein, wie sie es für den Verstand, um es zum Behuf einer theoretischen Erkenntniss auf Begriffe zu bringen, thun muss; also keine Bestimmung des Stoffes durch Form, weil der sinnliche Trieb blos durch den Stoff, und gar nicht durch Begriffe bestimmt wird; — eine Anmerkung, die für die Theorie des Begehrungsvermögens sehr wichtig ist, da man durch Vernachlässigung derselben von ihr aus in das Gebiet der ästhetischen Urtheilskraft irregeleitet wird: — sondern mannichfaltige angenehme Empfindungen. Die Urtheilskraft steht während dieses Geschäftes ganz und lediglich im Dienste der Sinnlichkeit; diese liefert Mannichfaltiges und Maassstab der Vergleichung: der Verstand giebt nichts als die Regeln des Systems.

Der Qualität nach ist das zu Beurtheilende durch die Empfindung unmittelbar gegeben; es ist positiv das Angenehme, welches ebensoviel heisst, als das den sinnlichen Trieb Bestimmende, und keiner weiteren Zergliederung fähig ist. Das Angenehme ist angenehm, weil es den Trieb bestimmt, und es bestimmt den Trieb, weil es angenehm ist. Warum etwas der Empfindung unmittelbar wohlthue, und wie es beschaffen sein müsse, wenn es ihr wohlthun solle, untersuchen wollen, hiesse sich geradezu widersprechen; denn dann sollte es ja auf Begriffe zurückgeführt werden, mithin der Empfindung nicht unmittelbar, sondern vermittelst eines Begriffes wohlthun. Negativ das Unangenehme, limitativ das Indifferente für die Empfindung.

Der Quantität nach werden die Objekte des sinnlichen Triebes beurtheilt ihrer Extension und Intension

nach; Alles nach dem Maassstabe der unmittelbaren Empfindung. — Der Relation nach, wo wieder blos das Angenehme blos auf das Angenehme bezogen wird: 1) in Absicht seines Einflusses auf die Beharrlichkeit des Empfindungsvermögens selbst, wie sie nämlich unmittelbar durch die Empfindung dargestellt wird; 2) in Absicht seines Einflusses auf Entstehung oder Vermehrung anderer angenehmer Sinnenempfindungen — der Kausalität des Angenehmen aufs Angenehme; 3) in Absicht der Bestehbarkeit oder Nichtbestehbarkeit mehrerer angenehmer Empfindungen neben einander. — Endlich der Modalität nach wird beurtheilt: 1) die Möglichkeit, ob eine Empfindung angenehm sein könne, nach Maassgabe vorhergegangener Empfindungen ähnlicher Art; 2) die Wirklichkeit — dass sie angenehm sei; 3) die Nothwendigkeit ihrer Annehmlichkeit, wobei der Trieb Instinkt wird. [8])

Durch diese Bestimmung des Mannichfaltigen, das in der Empfindung blos angenehm ist, nach Verstandesgesetzen, — durch dieses Ordnen desselben entsteht der Begriff des Glücks; der Begriff von einem Zustande des empfindenden Subjektes, in welchem nach Regeln genossen wird: so dass eine angenehme Empfindung einer anderen von grösserer Intension oder Extension, — eine, die dem Empfindungsvermögen schadet, einer anderen, die es stärkt — eine, die in sich isolirt ist, einer anderen, die selbst wieder Ursache angenehmer Empfindungen wird, oder viele andere neben sich duldet und erhöht, — endlich ein blos möglicher Genuss, Empfindungen, die nothwendig angenehm sein müssen, oder die man als wirklich angenehm empfindet, nachgesetzt und aufgeopfert werden. Ein nach diesem Grundrisse verfertigtes System gäbe eine Glückslehre — gleichsam eine Rechenkunst des Sinnengenusses,*) welche aber keine Gemeingültigkeit haben könnte, da sie blos empirische Prinzipien hätte. Jeder müsste sein eigenes System haben, da Jeder nur selbst beurtheilen kann, was ihm angenehm oder noch angenehmer sei; nur in der Form kämen diese individuellen Systeme überein, weil diese durch die nothwendigen Verstandesgesetze gegeben ist, nicht aber in der Materie. Den Begriff des Glückes so bestimmt, ist es völlig richtig,

*) Ehemals auch — Sittenlehre genannt.

dass wir nicht wissen können, was das Glück des Anderen befördere, ja, worein wir selbst in der nächsten Stunde unser Glück setzen werden. [9])

Wird dieser Begriff des Glückes durch die Vernunft aufs Unbedingte und Unbegrenzte ausgedehnt, so entsteht die Idee der Glückseligkeit, welche, als gleichfalls lediglich auf empirischen Prinzipien beruhend, nie allgemeingültig bestimmt werden kann. Jeder hat in diesem Sinne seine eigene Glückseligkeitslehre: eine auch nur komparativ allgemeine ist unmöglich und widersprechend.

Aber mit einer solchen blos mittelbaren Bestimmbarkeit des sinnlichen Triebes durch Spontaneität reichen wir zur Erklärung der wirklichen Bestimmung noch gar nicht aus; denn schon für die Möglichkeit dieser Bestimmbarkeit mussten wir wenigstens ein Vermögen, die durch die Empfindung geschehene Bestimmung des Triebes wenigstens aufzuhalten, stillschweigend voraussetzen, weil ohne dies eine Vergleichung und Unterordnung des verschiedenen Angenehmen unter Verstandesgesetze, zum Behufe einer Bestimmung des Willens nach den Resultaten dieser Vergleichung gar nicht möglich wäre. Dieses Aufhalten nämlich kann gar nicht durch die Urtheilskraft selbst nach Verstandesgesetzen geschehen; denn dann müssten Verstandesgesetze auch praktisch sein können, welches ihrer Natur geradezu widerspricht. Wir müssen demnach den oben gesetzten zweiten Fall annehmen: dass dieses Aufhalten unmittelbar durch die Spontaneität geschehe.

Aber nicht nur dieses Aufhalten, sondern auch die endliche wirkliche Bestimmung des Willens kann nicht blos durch jene Gesetze vollendet werden; denn Alles, was wir nach ihnen in unserem Gemüthe zu Stande bringen, geschieht mit dem Gefühle der Nothwendigkeit, welches dem jedes Wollen charakterisirenden Bewusstsein der Selbstthätigkeit widerstreitet: sondern sie muss unmittelbar durch Spontaneität geschehen.

Aber man beurtheile das hier Gesagte ja nicht voreilig, als ob wir es uns hier bequem machten und aus unserem Bewusstsein der Selbstthätigkeit im Wollen unmittelbar auf die wirkliche Existenz dieser Selbstthätigkeit schlössen. Allerdings könnte nicht blos dies Bewusstsein der Selbstthätigkeit oder der Freiheit, welches an sich

und seiner Natur nach nicht anders als negativ (eine Abwesenheit des Gefühles der Nothwendigkeit) ist, blos aus dem Nichtbewusstsein der eigentlichen erst aufhaltenden, dann bestimmenden Ursache entstehen; sondern wenn wir keinen anderweitigen Grund für Freiheit, d. i. Unabhängigkeit vom Zwange des Naturgesetzes fänden, müsste es sogar daher entstehen: dann wäre die Jochsche Philosophie die einzige wahre und einzige konsequente: aber dann gäbe es auch gar keinen Willen, die Erscheinungen desselben wären erweisbare Täuschungen, Denken und Wollen wären nur dem Anscheine nach verschieden, und der Mensch wäre eine Maschine, in der Vorstellungen in Vorstellungen eingriffen, wie in der Uhr Räder in Räder. (Gegen diese durch die bündigsten Schlüsse abzuleitenden Folgerungen ist keine Rettung als durch Anerkennung einer praktischen Vernunft und, was eben das sagt, eines kategorischen Imperativs derselben.) — Wir haben also bis jetzt nichts weiter gethan, als den vorausgesetzten Begriff eines Willens, insofern er durch das untere Begehrungsvermögen bestimmt sein soll, analysirt; wir haben gezeigt, wenn ein Wille sei, wie seine Bestimmung durch den sinnlichen Trieb möglich sei; dass aber ein Wille sei, haben wir bis jetzt weder erweisen gewollt, noch gekonnt, noch zu erweisen vorgegeben. Ein solcher Erweis dürfte vielleicht aus Untersuchung des oben angenommenen zweiten Falles, — dass nämlich die durch die Handlung des Willens hervorzubringende Vorstellung selbst ihrem Stoffe nach, nicht durch Empfindung, sondern durch absolute Spontaneität, d. i. durch Spontaneität mit Bewusstsein hervorgebracht sei, — sich ergeben.[10])

II.

Alles, was blosser Stoff ist und nichts Anderes sein kann, wird durch die Empfindung gegeben; die Spontaneität bringt nur Formen hervor: die angenommene Vorstellung müsste demnach eine Vorstellung von so etwas sein, das an sich Form und nur als Objekt einer Vorstellung von ihr relativ (in Beziehung auf diese Vorstellung) Stoff wäre; so wie z. B. Raum und Zeit, — an sich Formen der Anschauung — von einer Vorstellung von Raum oder Zeit der Stoff sind.

Formen kündigen sich dem Bewusstsein nur in ihrer Anwendung auf Objekte an. Nun werden die in der reinen Vernunft ursprünglich liegenden Formen der Anschauung, der Begriffe und der Ideen auf ihre Objekte mit dem Gefühle der Nothwendigkeit angewendet; sie kündigen sich demnach dem Bewusstsein mit Zwang und nicht mit Freiheit an, und heissen daher auch gegeben, nicht hervorgebracht.

Soll nun jene gesuchte Form sich dem Bewusstsein als durch absolute Spontaneität hervorgebracht (nicht als mit Zwang gegeben) ankündigen, so muss sie es in Anwendung auf ein durch absolute Spontaneität bestimmbares Objekt thun. Nun ist das Einzige, was unserem Selbstbewusstsein als ein solches gegeben ist, — das Begehrungsvermögen; mithin muss jene Form, objektiv betrachtet, Form des Begehrungsvermögens sein. Wird diese Form Stoff einer Vorstellung, so ist dieser Vorstellung Stoff durch absolute Spontaneität hervorgebracht; wir haben eine Vorstellung, wie wir sie suchten — welches aber die einzige in ihrer Art sein muss, weil die Bedingungen ihrer Möglichkeit einzig auf das Begehrungsvermögen passen — und die aufgegebene Frage ist gelöst. Dass nun wirklich eine solche ursprüngliche Form des Begehrungsvermögens, und ein ursprüngliches Begehrungsvermögen selbst vermittelst dieser Form sich in unserem Gemüthe dem Bewusstsein ankündige, ist Thatsache dieses Bewusstseins; und über dieses letzte, einzig allgemeingeltende Prinzip aller Philosophie hinaus findet keine Philosophie mehr statt. Durch diese Thatsache nun wird es erst gesichert, dass der Mensch einen Willen habe. [11])

In diesem Zusammenhange wird denn auch, welches wir hier blos im Vorbeigehen erinnern, völlig klar, wie Vorstellungen, nämlich jene einzige, deren Stoff nicht durch Sinnenempfindung gegeben, sondern durch absolute Spontaneität hervorgebracht ist, und die von ihr abgeleiteten, möglich sind, welche über alle Erfahrung in der Sinnenwelt hinausgehen; — wie der Stoff dieser Vorstellungen, der reingeistig ist, um ins Bewusstsein aufgenommen werden zu können, durch die uns für Gegenstände der Sinnenwelt gegebenen Formen müsse bestimmt werden; welche Bestimmungen aber, da sie nicht durch

die Bedingungen des Dinges an sich, sondern durch die Bedingungen unseres Selbstbewusstseins nothwendig gemacht wurden, nicht für objektiv, sondern nur für subjektiv — doch aber, da sie sich auf die Gesetze des reinen Selbstbewusstseins gründen, für allgemeingültig für jeden diskursiven Verstand angenommen, aber nicht weiter ausgedehnt werden müssen, als ihre Aufnehmbarkeit ins reine Selbstbewusstsein es erfordert, weil sie im letzteren Falle ihre Allgemeingültigkeit verlieren würden; endlich, dass dieser Uebergang in das Reich des Uebersinnlichen für endliche Wesen der einzig mögliche sei.

Insofern nun — um den Faden unserer Betrachtung da wieder aufzunehmen, wo wir ihn fallen liessen — insofern dem Begehrungsvermögen ursprünglich seine Form bestimmt ist, wird es nicht erst durch ein gegebenes Objekt bestimmt, sondern es giebt sich durch diese Form sein Objekt selbst; d. h. wird diese Form Objekt einer Vorstellung, so ist diese Vorstellung Objekt des Begehrungsvermögens zu nennen. Diese Vorstellung nun ist die Idee des schlechthin rechten. Auf den Willen bezogen, treibt dieses Vermögen, — zu wollen, schlechthin, weil man will. Dieses wunderbare Vermögen in uns nun nennt man das obere Begehrungsvermögen, und sein charakteristischer Unterschied von dem niederen Begehrungsvermögen ist der, dass dem ersteren kein Objekt gegeben wird, sondern dass es sich selbst eins giebt, dem letzteren aber sein Objekt gegeben werden muss. Das erstere ist absolut selbstthätig, das letztere in vieler Rücksicht blos leidend.[12])

Dass aber dieses obere Begehrungsvermögen, welches auch blos ein Vermögen ist, — ein Wollen, als wirkliche Handlung des Gemüths, mithin eine empirische Bestimmung hervorbringe, dazu wird noch etwas mehr erfordert. Nämlich jedes Wollen, als Handlung des Gemüths betrachtet, geschieht mit dem Bewusstsein der Selbstthätigkeit. Nun kann dasjenige, worauf die Selbstthätigkeit in dieser Handlung wirkt, nicht selbst wieder Selbstthätigkeit sein, wenigstens in dieser Funktion nicht, sondern es ist, insofern die Spontaneität auf dasselbe wirkt, blos leidend, mithin eine Affektion. Die dem oberen Begehrungsvermögen a priori beiwohnende nothwendige Willensform aber kann nie durch eine im empirischen

Selbstbewusstsein gegebene Spontaneität affizirt werden, welches ihrer Ursprünglichkeit und ihrer Nothwendigkeit[12b]) schlechthin widersprechen würde. Soll nun die Bestimmbarkeit des Willens in endlichen Wesen durch jene nothwendige Form nicht ganz aufgegeben werden, so muss sich ein Medium aufzeigen lassen, das von der einen Seite durch die absolute Spontaneität jener Form hervorgebracht, von der anderen durch die Spontaneität im empirischen Selbstbewusstsein bestimmbar sei. *) Insofern es das letztere ist, muss es leidend bestimmbar, mithin eine Affektion des Empfindungsvermögens sein. Insofern es aber, der ersteren Bedingung gemäss, durch absolute Spontaneität hervorgebracht sein soll, kann es nicht eine Affektion der Rezeptivität durch gegebene Materie — mithin, da sich ausser dieser keine positive Affektion des Empfindungsvermögens denken lässt, überhaupt keine positive, sondern nur eine negative Affektion — eine Niederdrückung, eine Einschränkung desselben sein. Nun aber ist das Empfindungsvermögen, insofern es blosse Rezeptivität ist, weder positiv noch negativ durch die Spontaneität, sondern blos durchs Gegebenwerden eines Materiellen affizirbar; folglich kann die postulirte negative Bestimmung überhaupt nicht die Rezeptivität betreffen (etwa eine Verstopfung oder Verengerung der Sinnlichkeit an sich sein); sondern sie muss sich auf die Sinnlichkeit beziehen, insofern sie durch Spontaneität bestimmbar ist (s. oben), sich auf den Willen bezieht und sinnlicher Trieb heisst.

Insofern nun diese Bestimmung auf die absolute Spontaneität zurückbezogen wird, ist sie blos negativ — eine Unterdrückung der willensbestimmenden Anmaassung des Triebes; — insofern sie auf die Empfindung dieser geschehenen Unterdrückung bezogen wird, ist sie positiv und heisst das Gefühl der Achtung. Dieses Gefühl ist gleichsam der Punkt, in welchem die vernünftige und

*) Es sind nämlich, bei der charakteristischen Beschaffenheit endlicher Wesen leidend afficirt zu werden und durch Spontaneität sich zu bestimmen, bei jeder Aeusserung ihrer Thätigkeit Mittelvermögen anzunehmen, die von der einen Seite der Bestimmbarkeit durch Leiden, von der anderen der Bestimmbarkeit durch Thun fähig sind.

die sinnliche Natur endlicher Wesen innig zusammenfliessen.

Um das höchstmöglichste Licht über unseren weiteren Weg zu verbreiten, wollen wir hier noch über dieses wichtige Gefühl, den Momenten des Urtheilens nach, reflektiren. — Es ist nämlich, wie eben jetzt erörtert worden, der Qualität nach eine positive Affektion des inneren Sinnes, die aus der Vernichtung des sinnlichen Triebes, als alleinigen Bestimmungstriebes des Willens, mithin aus Einschränkung desselben entsteht. Die Quantität desselben ist bedingt-bestimmbar, der Grade der Intension und Extension fähig, in Beziehung der Willensformen empirisch-bestimmbares Wesen auf das Gesetz; — unbedingt und völlig bestimmt, keiner Grade der Intension oder Extension fähig, Achtung schlechthin, gegen die einfache Idee des Gesetzes; — unbedingt und unbestimmbar, unendlich, gegen das Ideal, in welchem Gesetz und Willensform Eins ist. Der Relation nach bezieht sich dieses Gefühl auf das Ich, als Substanz, entweder im reinen Selbstbewusstsein, und wird dann Achtung unserer höheren geistigen Natur, die sich ästhetisch im Gefühle des Erhabenen äussert; oder im empirischen, in Absicht der Kongruenz unserer besonderen Willensformen mit dem Gesetze — Selbstzufriedenheit, — Scham vor sich selbst: — oder auf das Gesetz, als Grund unserer Verbindlichkeit — die Achtung schlechthin, das Gefühl des nothwendigen Primats des Gesetzes und unserer nothwendigen Subordination unter dasselbe: — oder, auf das Gesetz als Substanz gedacht, — unser Ideal. Endlich der Modalität nach ist Achtung möglich gegen empirisch bestimmbare vernünftige Wesen; wirklich gegen das Gesetz, und nothwendig gegen das alleinheilige Wesen.

So etwas nun, wie Achtung ist, welches wir hier blos zur Erläuterung hinzusetzen, ist zwar in allen endlichen Wesen anzunehmen, in denen die nothwendige Form des Begehrungsvermögens noch nicht nothwendig Willensform ist; aber in einem Wesen, in welchem Vermögen und Handlung, Denken und Wollen Eins ist, lässt sich Achtung gegen das Gesetz gar nicht denken.

Insofern nun dieses Gefühl der Achtung den Willen, als empirisches Vermögen, bestimmt, und wieder im Wol-

len durch Selbstthätigkeit bestimmbar ist, als zu welchem Behufe wir ein solches Gefühl in uns aufsuchen mussten, heisst es Trieb. — Trieb aber eines wirklichen Wollens kann es, da kein Wollen ohne Selbstbewusstsein (der Freiheit) möglich ist, nur durch Beziehung auf das Ich, folglich nur in der Form der Selbstachtung sein. — Dass diese Selbstachtung nun entweder rein, schlechthin Achtung der Würde der Menschheit in uns, oder empirisch, Zufriedenheit über die wirkliche Behauptung derselben, sei, haben wir eben gesagt. Es scheint in der Betrachtung allerdings weit edler und erhabener, sich durch die reine Selbstachtung, — durch den einfachen Gedanken, ich muss so handeln, wenn ich ein Mensch sein will, als durch die empirische, — durch den Gedanken, wenn ich so handle, werde ich als Mensch mit mir zufrieden sein können, bestimmen zu lassen; aber in der Ausübung fliessen beide Gedanken so innig in einander, dass es selbst dem aufmerksamsten Beobachter schwer werden muss, den Antheil, den der Eine oder der Andere an seiner Willensbestimmung hatte, genau von einander zu scheiden. — Aus dem Gesagten erhellt, dass es eine völlig richtige Maxime der Sittlichkeit sei: respektire Dich selbst, und erklärt sich, warum nicht unedle Gemüther vor sich selbst weit mehr Furcht und Scheu empfinden als vor der Macht der gesammten Natur, — und den Beifall ihres eigenen Herzens weit höher achten als die Lobpreisungen einer ganzen Welt.

Insofern nun diese Selbstachtung als aktiver, den Willen zwar nicht nothwendig zum wirklichen Wollen, aber doch thätig zur Neigung bestimmender Trieb betrachtet wird, heisst sie sittliches Interesse, welches entweder rein ist, — Interesse für die Würde der Menschheit an sich, oder empirisch — Interesse für die Würde der Menschheit in unserem empirisch bestimmbaren Selbst. Interesse aber muss nothwendig von einem Gefühle der Lust begleitet sein, und ein wirklich behauptetes Interesse empirisch ein Gefühl der Lust hervorbringen, daher auch die empirische Selbstachtung sich als Selbstzufriedenheit äussert. Dieses Interesse bezieht sich allerdings auf das Selbst, aber nicht auf die Liebe, sondern auf die Achtung dieses Selbst, welches Gefühl seinem Ursprunge nach rein sittlich ist. Will man den sinnlichen Trieb den

eigennützigen, und den sittlichen den uneigennützigen nennen, so kann man zur Erläuterung das wohl thun; aber mir wenigstens scheint diese Benennung da, wo es um scharfe Bestimmung zu thun ist, unbequem, da auch der sittliche Trieb, um ein wirkliches Wollen zu bewirken, sich auf das Selbst beziehen muss; und empirische Merkmale da, wo man die oben erörterten transscendentalen hat, überflüssig. — Dass aber die ursprüngliche nothwendige Bestimmung des Begehrungsvermögens ein Interesse, und zwar ein alles Sinnliche unterjochendes Interesse hervorbringt, entsteht aus der kategorisch-gesetzlichen Form desselben und ist nur unter dieser Voraussetzung zu erklären.*) Man erlaube mir, hierbei einen Augenblick stehen zu bleiben.

Achtung ist das zunächst und wohl in jedem Menschen sich äussernde wunderbare Gefühl, das aus der ganzen sinnlichen Natur desselben sich nicht erklären lässt und auf seinen Zusammenhang mit einer höheren Welt unmittelbar hindeutet. Das Wunderbarste dabei ist dies, dass dieses Gefühl, das an sich doch niederbeugend für unsere Sinnlichkeit ist, von einem unnennbaren, der Art nach von jeder Sinnenlust gänzlich verschiedenen, dem Grade nach sie unendlich übertreffenden Vergnügen begleitet wird. Wer, der dieses Vergnügen nur einmal innig empfand, möchte nur z. B. das Hinstaunen in den tobenden Sturz des Rheinfalls oder das Aufblicken an den jeden Augenblick das Herabsinken zu drohen scheinenden ewigen Eismassen, unter dem erhebenden Gefühle: ich trotze eurer Macht**) — oder sein Selbstgefühl bei der

*) Ich füge zur Erläuterung auch hier noch hinzu, dass so etwas wie Interesse am Guten blos von endlichen, d. h. empirisch bestimmbaren Wesen gelte, von dem Unendlichen aber gar nicht auszusagen sei; dass mithin in der reinen Philosophie, wo von allen empirischen Bedingungen gänzlich abstrahirt wird, der Satz: das Gute muss schlechthin darum geschehen, weil es gut ist — ohne alle Einschränkung vorzutragen; für sinnlich bestimmbare Wesen aber so einzuschränken ist: das Gute wirkt Interesse, schlechthin darum, weil es gut ist, und dieses Interesse muss den Willen bestimmt haben, es hervorzubringen, wenn die Willensform rein moralisch sein soll.

**) Sollten wir nicht bei der Erziehung mehr auf die Entwickelung des Gefühls für das Erhabene bedacht sein? — ein

freien und wohl überlegten Unterwerfung auch nur unter die Idee des allgemeinen nothwendigen Naturgesetzes, dieses Naturgesetz unterjoche nun seine Neigung oder seine Meinung — oder endlich sein Selbstgefühl bei der freien Aufopferung seines Theuersten für die Pflicht gegen irgend einen sinnlichen Genuss vertauschen? Dass der sinnliche Trieb von einer, und der reinsittliche Trieb von der anderen Seite im menschlichen Willen sich die Wage halten, liesse sich wohl daraus erklären, weil sie beide in einem und ebendemselben Subjekte erscheinen; dass aber der erstere dem letzteren sich so wenig gleichsetzt, dass er vielmehr bei der blossen Idee eines Gesetzes sich niederbeugt und ein weit innigeres Vergnügen aus seiner Nichtbefriedigung als aus seiner Befriedigung gewährt — dieses, oder mit einem Worte, das Kategorische, schlechthin Unbedingte und Unbedingbare des Gesetzes deutet auf unseren höheren Ursprung und auf unsere geistige Abkunft — ist ein göttlicher Funke in uns und ein Unterpfand, dass Wir Seines Geschlechts sind: und hier geht denn die Betrachtung in Bewunderung und Erstaunen über. An diesem Punkte stehend, verzeiht man der kühnsten Phantasie ihren Schwung und wird mit der liebenswürdigen Quelle aller Schwärmereien der Pythagoräer und Platoniker, wenn auch nicht mit ihren Ausflüssen, völlig ausgesöhnt.[13])

Und hierdurch wäre denn auch die Dunkelheit gehoben, welche noch immer, besonders guten Seelen, die sich des dringendsten Interesse fürs schlechthin Rechte bewusst waren, das Verstehen des hartscheinenden Ausspruchs der Kritik, dass das Gute gar nicht auf unsere Glückseligkeit bezogen werden müsste, erschwerte. Sie haben ganz

---

Weg, den uns die Natur selbst öffnete, um von der Sinnlichkeit aus zur Moralität überzugehen, und der in unserem Zeitalter uns meist schon sehr früh durch Frivolitäten und Colifichets, und unter Anderen auch durch Theodiceen und Glückseligkeitslehren verdämmt wird. — *Nil admirari — omnia humana infra se posita cernere* — ist es nicht das unsichtbare Wehen dieses Geistes, das uns hier weniger, da mehr an die klassischen Schriften der Alten anzieht? Was müssten wir bei unseren ohne Zweifel entwickelteren Humanitätsgefühlen gegen Jene bald werden, wenn wir ihnen nur hierin ähnlich werden wollten? und was sind wir jetzt gegen sie?

Recht, wenn sie auf ihrem Selbstgefühle bestehen, dass sie zu wirklich guten Entschliessungen doch nur durch das Interesse bestimmt werden; nur müssen sie den Ursprung dieses Interesse, wenn ihre Entschliessung rein sittlich war, nicht im Sinnengefühle, sondern in der Gesetzgebung der reinen Vernunft aufsuchen. Der nächste, nicht nothwendig bestimmende, aber doch eine Neigung verursachende Bestimmungsgrund ihres Willens ist freilich das Vergnügen des inneren Sinnes aus Anschauung des Rechten; dass aber eine solche Anschauung ihnen Vergnügen macht, davon liegt der Grund gar nicht in einer etwaigen Affektion der inneren Rezeptivität durch den Stoff jener Idee, welches schlechthin unmöglich ist, sondern in der a priori vorhandenen nothwendigen Bestimmung des Begehrungsvermögens, als oberen Vermögens. — Wenn ich also Jemanden fragte: würdest Du, selbst wenn Du keine Unsterblichkeit der Seele glaubtest, lieber unter tausend Martern Dein Leben aufopfern, als Unrecht thun? und er mir antwortete: auch unter dieser Bedingung würde ich lieber sterben, und das um mein selbst willen, weil ein unter unsäglichen Martern mich vernichtender Tod mir weit erträglicher ist als ein, in dem Gefühle der Unwürdigkeit zu leben, unter Scham und Selbstverachtung hinzubringendes Leben — so würde er darin, insofern er von dem empirischen Bestimmungstriebe seiner Entschliessung redete, völlig Recht haben. Dass er aber in diesem Falle sich selbst würde verachten müssen — dass die Aussicht auf eine solche Selbstverachtung ihm so drückend wäre, dass er lieber sein Leben aufopfern, als ihr sich unterwerfen wollte, davon würde er den Grund vergebens wieder in der Sinnenempfindung aufsuchen, aus welcher er so etwas wie Achten oder Verachten mit aller Mühe nicht würde herauskünsteln können. [14])

Selbst dieses Interesse aber bewirkt noch nicht nothwendig ein wirkliches Wollen; dazu wird in unserem Bewusstsein noch eine Handlung der Spontaneität erfordert, wodurch das Wollen, als wirkliche Handlung unseres Gemüthes, erst vollendet wird. Die in dieser Funktion des Wählens dem Bewusstsein empirisch gegebene Freiheit der Willkür *(libertas arbitrii)*, die auch bei einer Bestimmung des Willens durch die sinnliche Neigung vor-

kommt, und nicht blos in dem Vermögen zwischen der Bestimmung nach dem sittlichen oder nach dem sinnlichen Triebe, sondern auch zwischen mehreren sich widerstreitenden Bestimmungen durch den letzteren — zum Behuf einer Beurtheilung derselben — zu wählen besteht, ist wohl zu unterscheiden von der absolut ersten Aeusserung der Freiheit durch das praktische Vernunftgesetz, wo Freiheit gar nicht etwa Willkür heisst, indem das Gesetz uns keine Wahl lässt, sondern mit Nothwendigkeit gebietet, sondern nur negativ gänzliche Befreiung vom Zwange der Naturnothwendigkeit bedeutet, so dass das Sittengesetz auf gar keinen in der theoretischen Naturphilosophie liegenden Gründen, als seinen Prämissen, beruhe und ein Vermögen im Menschen voraussetze, sich unabhängig von der Naturnothwendigkeit zu bestimmen. Ohne diese absolut erste Aeusserung der Freiheit wäre die zweite blos empirische nicht zu retten, sie wäre ein blosser Schein, und das erste ernsthafte Nachdenken vernichtete den schönen Traum, in dem wir uns einen Augenblick von der Kette der Naturnothwendigkeit losgefesselt wähnten. — Wo ich nicht irre, so ist die Verwechselung dieser zwei sehr verschiedenen Aeusserungen der Freiheit eine der Hauptursachen, warum man sich die moralische (nicht etwa physische) Nothwendigkeit, womit ein Gesetz der Freiheit gebieten soll, so schwer denken konnte. Denkt man nämlich in den Begriff der Freiheit das Merkmal der Willkür hinein (ein Gedanke, dessen noch immer Viele sich nicht erwehren können), so lässt damit sich freilich auch die moralische Nothwendigkeit nicht vereinigen. Aber davon ist bei der ersten ursprünglichen Aeusserung der Freiheit, durch welche allein sie sich überhaupt bewährt, gar nicht die Rede. Die Vernunft giebt sich selbst, unabhängig von irgend etwas ausser ihr, durch absolut eigene Spontaneität, ein Gesetz; das ist der einzig richtige Begriff der transscendentalen Freiheit; dieses Gesetz nun gebietet, eben weil es Gesetz ist, nothwendig und unbedingt, und da findet keine Willkür, kein Auswählen zwischen verschiedenen Bestimmungen durch dieses Gesetz statt, weil es nur auf eine Art bestimmt. — Folgendes noch zur Erläuterung. Diese transscendentale Freiheit, als ausschliessender Charakter der Vernunft, insofern sie praktisch ist, ist jedem mora-

lischen Wesen, folglich auch dem Unendlichen beizulegen. Insofern aber diese Freiheit auf empirische Bedingungen endlicher Wesen sich bezieht, gelten ihre Aeusserungen in diesem Falle nur unter diesen Bedingungen; folglich ist eine Freiheit der Willkür, da sie auf der Bestimmbarkeit eines Wesens noch durch andere als das praktische Vernunftgesetz beruht, in Gott, der blos durch dieses Gesetz bestimmt wird, ebensowenig als Achtung fürs Gesetz oder Interesse am schlechthin Rechten anzunehmen; und die Philosophen, welche in diesem Sinne des Worts die Freiheit, als durch die Schranken der Endlichkeit bedingt, Gott absprachen, hatten daran vollkommen Recht.

Damit nun diese Zergliederung, die neben der Hauptabsicht, unbemerkte Schwierigkeiten einer Offenbarungskritik zu heben, noch die Nebenabsicht hatte, einige Dunkelheiten in der kritischen Philosophie überhaupt aufzuklären und den bisherigen Nichtkennern oder Gegnern derselben eine neue Thür zu eröffnen, um in sie einzudringen, nicht von kritischen Philosophen selbst missverstanden und so gedeutet werde, als sei dadurch die Tugend abermals zur Magd der Lust herabgewürdigt, so machen wir unsere Gedanken durch folgende Tabelle noch deutlicher:

Wollen, die Bestimmung durch Selbstthätigkeit zur Hervorbringung einer Vorstellung, als Handlung des Gemüths betrachtet,

ist

A.	B.	
rein,	nicht rein,	
	a.	b.
wenn Vorstellung sowohl als Bestimmung durch absolute Selbstthätigkeit hervorgebracht ist. — Dieses ist nur in einem Wesen möglich, das blos thätig und nie leidend ist, in Gott.	wenn zwar die Bestimmung, aber nicht die Vorstellung durch Selbstthätigkeit hervorgebracht wird. — Bei der Bestimmung durch den sinnlichen Trieb in endlichen Wesen.	wenn zwar die Vorstellung, aber nicht die Bestimmung durch Selbstthätigkeit hervorgebracht wird. — Nun aber soll schon vermöge des Begriffs des Wollens die Bestimmung allemal durch Selbstthätigkeit hervorgebracht werden; folglich ist dieser Fall nur unter der Bedingung denkbar, dass zwar die eigentliche Bestimmung als Handlung durch Spontaneität geschehe, der bestimmende Trieb aber eine Affektion sei. — Sittliche Bestimmung des Willens in endlichen Wesen vermöge des Triebs der Selbstachtung, als eines sittlichen Interesse.

Reines Wollen ist demnach in endlichen Wesen nicht möglich, weil das Wollen nicht Geschäft des reinen Geistes, sondern des empirisch bestimmbaren Wesens ist; aber wohl ein reines Begehrungsvermögen, als Vermögen, welches nicht dem empirisch bestimmbaren Wesen, sondern dem reinen Geiste beiwohnt und allein durch sein Dasein unsere geistige Natur offenbart. — Anders hat sich denn auch, sowie ich wenigstens es verstanden habe, die reine Vernunft durch ihren bevollmächtigten

Interpreten unter uns nicht erklärt, wie aus einer Vergleichung dieser Darstellung mit der in der Kritik der praktischen Vernunft sich ergeben dürfte.*) [15])

III.

Die Affektion des Glückseligkeitstriebes durch das Sittengesetz zur Erregung der Achtung ist, in Beziehung auf ihn, als Glückseligkeitstrieb blos negativ; auch die Selbstachtung wirkt so wenig Glückseligkeit, wenn Glückseligkeit, wie es geschehen muss, blos in das Angenehme gesetzt wird, dass sie vielmehr steigt, so wie jene fällt, und dass man sich nur um so mehr achten kann, je mehr von seiner Glückseligkeit man der Pflicht aufgeopfert hat. Dennoch ist zu erwarten, dass das Sittengesetz den Glückseligkeitstrieb, selbst als Glückseligkeitstrieb, wenigstens mittelbar auch positiv affiziren werde, um Einheit in den ganzen, rein- und empirisch-bestimmbaren Menschen zu bringen; und da dieses Gesetz ein Primat in uns verlangt, so ist es sogar zu fordern. **)

Nämlich der Glückseligkeitstrieb wird vors Erste durch das Sittengesetz nach Regeln eingeschränkt; ich darf nicht Alles wollen, wozu dieser Trieb mich bestimmen könnte. Durch diese vors Erste blos negative Gesetzmässigkeit nun kommt der Trieb, der vorher gesetzlos und blind vom Ohngefähr oder der blinden Naturnothwendigkeit abhing, überhaupt unter ein Gesetz, und wird auch da, wo das Gesetz nicht redet, wenn dieses Gesetz nur für ihn alleingültig ist, eben durch das Stillschweigen des Gesetzes, positiv gesetzmässig (gesetzlich noch nicht).

---

*) Welches nicht zum Beweise, sondern κατ' ἄνθρωπον gesagt wird. Jede Behauptung muss auf sich selbst stehen oder fallen. — Der verehrt Kanten noch wenig, der es nicht am ganzen Umrisse und Vortrage seiner Schriften gemerkt hat, dass er uns nicht seinen Buchstaben, sondern seinen Geist mittheilen wollte; und er verdankt ihm noch weniger.

**) Die Vernachlässigung dieses Theils der Theorie des Willens, nämlich der Entwickelung der positiven Bestimmung des sinnlichen Triebes durch das Sittengesetz, führt nothwendig zum Stoicismus in der Sittenlehre — dem Prinzip der Selbstgenügsamkeit — und zur Leugnung Gottes und der Unsterblichkeit der Seele, wenn man konsequent ist.

Darf ich nicht wollen, was das Sittengesetz verbietet, so darf ich Alles wollen, was es nicht verbietet — nicht aber, ich soll es wollen, denn das Gesetz schweigt ganz; sondern das hängt ganz von meiner freien Willkür ab. — Dieses Dürfen ist einer der Begriffe, die ihren Ursprung an der Stirn tragen. Er ist nämlich offenbar durch das Sittengesetz bedingt; — die Naturphilosophie weiss nur von können oder nichtkönnen, aber von keinem dürfen; — aber er ist durch dasselbe nur negativ bedingt und überlässt die positive Bestimmung lediglich der Neigung.

Was man wegen des Stillschweigens des Gesetzes darf, heisst, insofern es auf das Gesetz bezogen wird, negativ nicht unrecht, und insofern es auf die dadurch entstehende Gesetzmässigkeit des Triebes bezogen wird, positiv ein Recht. Zu Allem, was nicht unrecht ist, habe ich ein Recht. *)

Insofern das Gesetz durch sein Stillschweigen dem Triebe ein Recht giebt, ist dieser blos gesetzmässig; der Genuss wird durch dieses Stillschweigen blos (moralisch) möglich. Dies leitet uns auf eine Modalität der Berechtigung des Triebes, und es lässt sich erwarten, dass der Trieb durch das praktische Gesetz mittelbar auch gesetzlich — dass ein Genuss durch dasselbe auch wirklich werden könne. Dieser letztere Ausdruck kann nun nicht soviel heissen, als ob die Sinnlichkeit durch einen ihr vom Sittengesetze gegebenen Stoff in der Rezeptivität positiv angenehm affizirt werden solle, wovon die Unmöglichkeit schon oben zur Genüge dargethan worden; — der Genuss soll nämlich nicht physisch-, sondern moralisch-wirklich gemacht werden, welcher ungewöhnliche Ausdruck sogleich seine völlige Klarheit erhalten wird. Eine solche moralische Wirklichmachung des Genusses müsste sich noch immer auf jene negative Bestimmung des Triebes durchs Gesetz gründen. Durch diese nun erhielt der Trieb vors Erste ein Recht. Nun aber können Fälle eintreten, wo das Gesetz seine Berech-

*) Im Vorbeigehen die Frage: Soll der erste Grundsatz des Naturrechts ein Imperativ oder eine Thesis sein? Soll diese Wissenschaft im Tone der praktischen oder in dem der theoretischen Philosophie vorgetragen werden?

tigung zurücknimmt. So ist ohne Zweifel Jeder berechtigt zu leben; dennoch aber kann es Pflicht werden, sein Leben aufzuopfern. Dieses Zurücknehmen der Berechtigung wäre ein förmlicher Widerspruch des Gesetzes mit sich selbst. Nun kann das Gesetz sich nicht widersprechen, ohne seinen gesetzlichen Charakter zu verlieren, aufzuhören, ein Gesetz zu sein, und gänzlich aufgegeben werden zu müssen. — Dieses würde uns nun vors Erste darauf führen, dass alle Objekte des sinnlichen Triebes, laut der Anforderung des Sittengesetzes sich nicht selbst zu widersprechen, nur Erscheinungen, nicht Dinge an sich, sein könnten, dass mithin ein solcher Widerspruch in den Objekten, insofern sie Erscheinungen sind, gegründet, mithin nur scheinbar sei. Jener Satz ist also ebenso gewiss ein Postulat der praktischen Vernunft, als er ein Theorem der theoretischen ist. Es gäbe demnach an sich gar keinen Tod, kein Leiden, keine Aufopferung für die Pflicht, sondern der Schein dieser Dinge gründete sich blos auf das, was die Dinge zu Erscheinungen macht.

Aber da unser sinnlicher Trieb doch einmal auf Erscheinungen geht; da das Gesetz ihn als solchen, mithin insofern er darauf geht, berechtigt, so kann es auch diese Berechtigung nicht zurücknehmen; es muss mithin vermöge seines geforderten Primats auch über die Welt der Erscheinungen gebieten. Nun kann es das nicht unmittelbar, da es sich positiv nur an das Ding an sich, an unser oberes, reingeistiges Begehrungsvermögen wendet; es muss also mittelbar, mithin durch den sinnlichen Trieb geschehen, auf den es negativ allerdings wirkt. Daraus nun entsteht eine von der negativen Bestimmung des Triebes durch das Gesetz abgeleitete positive Gesetzlichkeit desselben. — Wer z. B. für die Pflicht stirbt, dem nimmt das Sittengesetz ein vorher zugestandenes Recht; das kann aber das Gesetz nicht thun, ohne sich zu widersprechen; folglich ist ihm dieses Recht nur insofern er Erscheinung ist (hier — in der Zeit) genommen: sein durch das Gesetz berechtigter Lebenstrieb fordert es als Erscheinung, mithin in der Zeit, zurück und wird durch dieses rechtliche Zurückfordern gesetzlich für die Welt der Erscheinungen. Wer im Gegentheile auf Anforderung des Gesetzes an ihn sein Leben nicht aufgeopfert hat, ist des Lebens unwürdig und muss es, wenn

das Sittengesetz auch für die Welt der Erscheinungen gelten soll, der Kausalität dieses Gesetzes gemäss als Erscheinung verlieren. *)

Aus dieser Gesetzlichkeit des Triebes entsteht der Begriff der Glückswürdigkeit, als das zweite Moment der Modalität der Berechtigung. — Würdig ist ein Begriff, der sich offenbar auf Sittlichkeit bezieht, und der aus keiner Naturphilosophie zu schöpfen ist; ferner sagt würdig offenbar mehr als ein Recht, — wir gestehen Manchem ein Recht zu einem Genusse zu, den wir doch desselben sehr unwürdig halten, Niemanden aber werden wir umgekehrt eines Glücks würdig achten, auf welches er ursprünglich (nicht etwa hypothetisch) kein Recht hat; endlich entdeckt man auch im Gebrauche den negativen Ursprung dieses Begriffs; denn in der Beurtheilung, ob Jemand eines Genusses würdig sei, sind wir genöthigt, den wirklichen Genuss wegzudenken. — — Es ist eine der äusseren Anzeigen der Wahrheit der kritischen Moralphilosophie, dass man keinen Schritt in ihr thun kann, ohne auf einen in der allgemeinen Menschenempfindung tief eingeprägten Grundsatz zu stossen, der sich nur aus ihr, und aus ihr leicht und fasslich erklärt. So ist hier die Billigung und das Verlangen der Wiedervergeltung (*jus talionis*) allgemeine Menschenempfindung. Wir gönnen es Jedem, dass es ihm ebenso gehe, wie er's Anderen gemacht hat, und dass ihm gerade so geschehe, wie er gehandelt hat. Wir betrachten demnach, selbst in der gemeinsten Beurtheilung, die Erscheinungen seines sinnlichen Triebes als gesetzlich für die Welt der Erscheinungen; wir nehmen an, seine Handlungsarten sollen, in Rücksicht auf ihn, als allgemeines Gesetz gelten.

Diese Gesetzlichkeit des Triebes fordert nun die völlige Kongruenz der Schicksale eines vernünftigen Wesens mit seinem sittlichen Verhalten, als erstes Postulat der an sinnliche Wesen sich wendenden praktischen Vernunft: in welchem verlangt wird, dass stets diejenige Erscheinung erfolge, welche, wenn der Trieb legitim durch das Sitten-

*) Welch ein sonderbares Zusammentreffen! — „Wer sein Leben lieb hat, der wird es verlieren; wer es aber verliert, der wird's erhalten zum ewigen Leben!" sagte Jesus; welches gerade soviel heisst als das Obige.

widersprechen und aufhören soll, ein Gesetz zu sein, diese von ihm selbst ertheilten Rechte behaupten; es muss mithin auch über die Natur nicht nur gebieten, sondern herrschen. Das kann es nun nicht in Wesen, die selbst von der Natur leidend affizirt werden, sondern nur in einem solchen, welches die Natur durchaus selbstthätig bestimmt, in welchem moralische Nothwendigkeit und absolute physische Freiheit sich vereinigen. So ein Wesen nennen wir Gott. Eines Gottes Existenz ist mithin ebenso gewiss anzunehmen als ein Sittengesetz. — Es ist ein Gott.

In Gott herrscht nur das Sittengesetz, und dieses ohne alle Einschränkung. Gott ist heilig und selig und, wenn das Letztere in Beziehung auf die Sinnenwelt gedacht wird, allmächtig.

Gott muss, vermöge der Anforderung des Moralgesetzes an ihn, jene völlige Kongruenz zwischen der Sittlichkeit und dem Glücke endlicher vernünftiger Wesen hervorbringen, da nur durch und in ihm die Vernunft über die sinnliche Natur herrscht: er muss ganz gerecht sein.

Im Begriffe alles Existirenden überhaupt wird nichts gedacht als die Reihe von Ursachen und Wirkungen nach Naturgesetzen in der Sinnenwelt und die freien Entschliessungen moralischer Wesen in der übersinnlichen. Gott muss die erstere ganz übersehen; denn er muss die Gesetze der Natur vermöge seiner Kausalität durch Freiheit bestimmt, und der nach denselben fortlaufenden Reihe der Ursachen und Wirkungen den ersten Stoss gegeben haben: er muss die letzteren alle kennen; denn alle bestimmen den Grad der Moralität eines Wesens, und dieser Grad ist der Maassstab, nach welchem die Austheilung des Glücks an vernünftige Wesen laut des Moralgesetzes, dessen Exekutor er ist, geschehen muss. Da nun ausser diesen beiden Stücken für uns nichts denkbar ist, so müssen wir Gott allwissend denken.

So lange endliche Wesen endlich bleiben, werden sie — denn das ist der Begriff der Endlichkeit in der Moral — noch unter anderen Gesetzen stehen als denen der Vernunft; sie werden folglich die völlige Kongruenz des Glücks mit der Sittlichkeit durch sich selbst nie hervorbringen können. Nun aber fordert das Moralgesetz dies ganz unbedingt. Daher kann dieses Gesetz nie aufhören,

gültig zu sein, da es nie erreicht sein wird; seine Forderung kann nie ein Ende nehmen, da sie nie erfüllt sein wird. Es gilt für die Ewigkeit. — Es thut diese Forderung an jenes heilige Wesen, in Ewigkeit das höchste Gut in allen vernünftigen Naturen zu befördern; in Ewigkeit das Gleichgewicht zwischen Sittlichkeit und Glück herzustellen: jenes Wesen muss also selbst ewig sein, um einem ewigen Moralgesetze, das seine Natur bestimmt, zu entsprechen; und es muss diesem Gesetze gemäss allen vernünftigen Wesen, an die dieses Gesetz gerichtet ist, und von welchen es Ewigkeit fordert, die Ewigkeit geben. Es muss also ein ewiger Gott sein, und jedes moralische Wesen muss ewig fortdauern, wenn der Endzweck des Moralgesetzes nicht unmöglich sein soll.

Diese Sätze nennen wir, als mit der Anforderung der Vernunft, uns endlichen Wesen ein praktisches Gesetz zu geben, unmittelbar verbunden und von ihr unzertrennlich, Postulate der Vernunft. Nämlich diese Sätze werden nicht etwa durch das Gesetz geboten, welches ein praktisches Gesetz für Theoreme nicht kann, sondern sie müssen nothwendig angenommen werden, wenn die Vernunft gesetzgebend sein soll. Ein solches Annehmen nun, zu dem die Möglichkeit der Anerkennung eines Gesetzes überhaupt uns nöthigt, nennen wir ein Glauben. — Da jedoch diese Sätze sich blos auf die Anwendung des Sittengesetzes auf endliche Wesen, wie sich oben aus der Deduktion derselben hinlänglich ergeben hat, nicht aber auf die Möglichkeit des Gesetzes an sich, welche Untersuchung für uns transscendent ist, sich gründen, so sind sie in dieser Form nur subjektiv, d. i. nur für endliche Naturen, — für diese aber, da sie auf den blossen Begriff der moralischen Endlichkeit, abgesehen von allen besonderen Modifikationen derselben sich gründen, allgemeingültig. Wie der unendliche Verstand sein Dasein und seine Eigenschaften anschauen möge, können wir, ohne selbst der unendliche Verstand zu sein, nicht wissen. [17])

Die Bestimmungen im Begriffe Gottes, den die durch das Moralgebot praktisch bestimmte Vernunft aufstellte, lassen sich in zwei Hauptklassen theilen: die erste enthält diejenigen, welche sein Begriff selbst unmittelbar giebt, dass er nämlich gänzlich und allein durch das Sitten-

gesetz *) bestimmt sei; die zweite diejenigen, welche ihm in Beziehung auf die Möglichkeit endlicher moralischer Wesen zukommen, um welcher Möglichkeit willen wir eben seine Existenz annehmen mussten. Die ersteren stellen Gott dar als die vollkommenste Heiligkeit, in welcher das Sittengesetz sich ganz beobachtet darstellt, als das Ideal aller moralischen Vollkommenheit, und zugleich als den Alleinseligen, weil er der Alleinheilige ist; mithin als Darstellung des erreichten Endzwecks der praktischen Vernunft, als das höchste Gut selbst, dessen Möglichkeit sie postulirte: die zweiten als den obersten Weltregenten nach moralischen Gesetzen, als Richter aller vernünftigen Geister. Die ersteren betrachten ihn an und für sich selbst, nach seinem Sein, und er erscheint durch sie als vollkommenster Beobachter des Moralgesetzes: die zweiten nach den Wirkungen dieses Seins auf andere moralische Wesen, und er ist vermöge derselben höchster, Niemandem untergeordneter Exekutor der Verheissungen des Moralgesetzes, mithin auch Gesetzgeber, welche Folgerung aber noch nicht unmittelbar klar ist, sondern unten weitläufiger erörtert werden soll. So lange wir nun bei diesen Wahrheiten, als solchen, stehen bleiben, haben wir zwar eine Theologie, die wir haben mussten, um unsere theoretischen Ueberzeugungen und unsere praktische Willensbestimmung nicht in Widerspruch zu setzen, aber noch keine Religion, die selbst wieder als Ursache auf diese Willensbestimmung einen Einfluss hätte. Wie entsteht nun aus Theologie Religion? [18])

Theologie ist blosse Wissenschaft, todte Kenntniss ohne praktischen Einfluss; Religion aber soll der Wortbedeutung nach *(religio)* etwas sein, das uns verbindet, und zwar stärker verbindet, als wir es ohne dasselbe waren. Inwiefern diese Wortbedeutung hier der Strenge nach anwendbar sei, muss sich sogleich ergeben. [19])

Nun scheint es vors Erste, dass Theologie, auf solche Prinzipien gegründet, nie blosse Wissenschaft ohne prak-

*) Wenn man von Gott redet, so heisst die Anforderung der praktischen Vernunft an ihn nicht Gebot, sondern Gesetz. Sie sagt von ihm kein Sollen, sondern ein Sein aus; sie ist in Rücksicht auf ihn nicht imperativ, sondern constitutiv.

tischen Einfluss sein könne, sondern dass sie, durch vorhergegangene Bestimmung des Begehrungsvermögens bewirkt, hinwiederum auf dasselbe zurückwirken müsse. Bei jeder Bestimmung des unteren Begehrungsvermögens müssen wir wenigstens die Möglichkeit des Objekts unserer Begierde annehmen, und durch dieses Annehmen wird die Begierde, die vorher blind und unvernünftig war, erst gerechtfertigt und theoretisch vernünftig; hier also findet diese Zurückwirkung unmittelbar statt. Die Bestimmung des oberen Begehrungsvermögens aber, das Gute zu wollen, ist an sich vernünftig, denn sie geschieht unmittelbar durch ein Gesetz der Vernunft und bedarf keiner Rechtfertigung durch Anerkennung der Möglichkeit ihres Objekts: diese Möglichkeit aber nicht anerkennen, das wäre gegen die Vernunft, und mithin ist das Verhältniss hier umgekehrt. Beim unteren Begehrungsvermögen geschieht die Bestimmung erst durchs Objekt; beim oberen wird das Objekt erst durch die Bestimmung des Willens realisirt.

Der Begriff von etwas, das schlechthin recht ist,*) hier insbesondere von der nothwendigen Kongruenz des Grades des Glücks eines vernünftigen oder eines als solches betrachteten Wesens mit dem Grade seiner sittlichen Vollkommenheit, ist in unserer Natur, unabhängig von Naturbegriffen und von der durch dieselben möglichen Erfahrung, a priori da. Betrachten wir diese Idee nur

*) Das Wort recht (welches wohl zu unterscheiden ist von einem Rechte, von welchem die Lehrer des Naturrechts reden) hat einen ihm eigenthümlichen Nachdruck, weil es keiner Grade der Vergleichung fähig ist. Nichts ist so gut oder so edel, dass sich nicht noch etwas Besseres oder Edleres denken liesse; aber recht ist nur eins: Alles, worauf dieser Begriff anwendbar ist, ist entweder schlechthin recht oder schlechthin unrecht, und da giebt's kein Drittes. Weder das lateinische *honestum* noch das griechische *καλὸν ἀγαθὸν* hat diesen Nachdruck. (Vielleicht das lateinische *par — egisti uti par est —?*) Es ist ein Glück für unsere Sprache, dass man diesem Worte durch Missbrauch desselben seinen Nachdruck nicht geraubt hat, welches sie ohne Zweifel dem Geschmacke der Superlativen und der Uebertreibung, — der Meinung, dass es eben nicht viel gesagt sei, wenn man z. B. eine Handlung recht nenne, und dass sie wenigstens edel heissen müsse, zu verdanken hat.

blos als Begriff, ohne Rücksicht auf das durch dieselbe bestimmte Begehrungsvermögen, so kann sie uns nichts weiter sein und werden, als ein durch die Vernunft unserer Urtheilskraft gegebenes Gesetz zur Reflexion über gewisse Dinge in der Natur, sie auch noch in einer anderen Absicht als der ihres Seins, nämlich der ihres Seinsollens, zu betrachten. In diesem Falle scheint es vors Erste, dass wir gänzlich gleichgültig gegen die Uebereinstimmung mit dieser Idee bleiben und weder Wohlgefallen noch Interesse für dieselbe empfinden würden.

Aber auch dann wäre Alles, was ausser uns mit dem a priori in uns vorhandenen Begriffe des Rechts übereinstimmend gefunden würde, zweckmässig für eine uns durch die Vernunft aufgegebene Art über die Dinge zu reflektiren, und müsste, da alle Zweckmässigkeit mit Wohlgefallen angeblickt wird, ein Gefühl der Lust in uns erregen. Und so ist es denn auch wirklich. Die Freude über das Misslingen böser Absichten und über die Entdeckung und Bestrafung des Bösewichts, ebenso wie über das Gelingen redlicher Bemühungen, über die Anerkennung der verkannten Tugend und über die Entschädigung des Rechtschaffenen für die auf dem Wege der Tugend erlittenen Kränkungen und gemachten Aufopferungen ist allgemein, im Innersten der menschlichen Natur gegründet, und die nie versiegende Quelle des Interesse, das wir an Dichtungen nehmen. Wir gefallen uns in so einer Welt, wo Alles der Regel des Rechts gemäss ist, weit besser als in der wirklichen, wo wir so mannichfaltige Verstosse gegen dieselbe zu entdecken glauben. — Aber es kann uns auch etwas, ohne dass wir Interesse dafür fühlen, d. i. ohne dass wir das Dasein des Gegenstandes begehren, gefallen; und von der Art ist z. B. das Wohlgefallen am Schönen. Wäre es mit dem Wohlgefallen am Rechten ebenso beschaffen, so wäre dasselbe ein Gegenstand unserer blossen Billigung. Wenn uns einmal ein Gegenstand gegeben wäre, der diesem Begriffe entspräche, so könnten wir nicht vermeiden, Vergnügen, und bei dem Anblicke eines Gegenstandes, der ihm widerspräche, Missvergnügen zu empfinden; aber es würde dadurch noch keine Begierde in uns entstehen, dass überhaupt etwas gegeben werden möchte, worauf dieser Begriff anwendbar sei. Hier wäre also

blosse Bestimmung des Gefühls der Lust und Unlust, ohne die geringste Bestimmung des Begehrungsvermögens.

Abgerechnet, dass der Begriff des Sollens an sich schon eine Bestimmung des Begehrungsvermögens, das Dasein eines gewissen Objekts zu wollen, anzeigt: so bestätigt es die Erfahrung ebenso allgemein, dass wir auf gewisse Gegenstände nothwendig diesen Begriff anwenden und die Uebereinstimmung derselben mit ihm unnachlässlich verlangen. So sind wir in der Welt der Dichtungen, im Trauerspiele oder Romane, nicht eher befriedigt, bis wenigstens die Ehre des unschuldig Verfolgten gerettet und seine Unschuld anerkannt, der ungerechte Verfolger aber entlarvt ist und die gerechte Strafe erlitten hat, so angemessen es auch dem gewöhnlichen Laufe der Dinge in der Welt sein mag, dass dies nicht geschehe; zum sicheren Beweise, dass wir es nicht von uns erhalten können, dergleichen Gegenstände, wie die Handlungen moralischer Wesen und ihre Folgen sind, blos nach der Kausalität der Naturgesetze zu betrachten, sondern dass wir sie nothwendig mit dem Begriffe des Rechts vergleichen müssen. Wir sagen in solchen Fällen, das Stück sei nicht geendigt; und ebensowenig können wir bei Vorfällen in der wirklichen Welt, wenn wir z. B. den Bösewicht im höchsten Wohlstande mit Ehre und Gut gekrönt, oder den Tugendhaften verkannt, verfolgt und unter tausend Martern sterben sehen, uns befriedigen, wenn nun Alles aus und der Schauplatz auf immer geschlossen sein soll. Unser Wohlgefallen an dem, was recht ist, ist also keine blosse Billigung, sondern es ist mit Interesse verbunden. — Es kann aber ein Wohlgefallen gar wohl mit einem Interesse verbunden sein, ohne dass wir darum diesem Wohlgefallen eine Kausalität zur Hervorbringung des Objektes desselben zuschreiben, ohne dass wir auch nur das Geringste zum Dasein des Gegenstandes desselben beitragen wollen oder auch nur wollen können. Dann ist das Verlangen nach diesem Dasein ein müssiger Wunsch *(pium desiderium)*. Wir mögen es begehren, so heftig wir wollen, wir müssen uns doch bescheiden, dass wir keinen rechtlich gegründeten Anspruch darauf machen können. So ist das Begehren vieler Arten des Angenehmen blos ein müssiger Wunsch. Wer verlangt z. B. nicht nach anhaltendem ungestümem Wetter einen hellen Tag?

Aber einem solchen Verlangen können wir gar keine Kausalität zur Hervorbringung eines solchen Tages zuschreiben.

Hätte es mit dem Wohlgefallen am Sittlichguten eine solche Bewandniss wie mit irgend einem der Dinge, die wir angeführt haben, so könnten wir keine Theologie haben und bedürften keiner Religion; denn so innig wir auch im letzten Falle die Fortdauer der moralischen Wesen und einen allmächtigen, allwissenden und gerechten Vergelter ihrer Handlungen wünschen müssten, so wäre es doch sehr vermessen, aus einem blossen Wunsche, so allgemein und so stark er auch wäre, auf die Realität seines Objektes zu schliessen und dieselbe auch nur als subjektivgültig anzunehmen.

Aber die Bestimmung des Begehrungsvermögens durch das Moralgesetz, das Recht zu wollen, soll eine Kausalität haben, es wenigstens zum Theil wirklich hervorzubringen. Wir sind unmittelbar genöthigt, das Recht in unserer eigenen Natur als von uns abhängig zu betrachten, und wenn wir etwas dem Begriffe desselben Widerstreitendes in uns entdecken, so empfinden wir nicht blosses Missvergnügen, wie bei der Nichterfüllung eines müssigen Wunsches, oder auch nur blossen Unwillen gegen uns selbst, wie bei der Abwesenheit eines Gegenstandes unseres Interesse, daran wir selbst Schuld sind (also bei Vernachlässigung einer Regel der Klugheit), sondern Reue, Scham, Selbstverachtung. In Absicht des Rechts *in uns* fordert also das Moralgesetz in uns schlechterdings eine Kausalität zur Hervorbringung desselben, in Absicht desselben *ausser uns* aber kann es dieselbe nicht geradezu fordern, weil wir dasselbe nicht als unmittelbar von uns abhängig betrachten können, da dieses nicht durch moralische Gesetze, sondern durch physische Macht hervorgebracht werden muss. In Absicht des Letzteren also wirkt das Moralgesetz in uns ein blosses Verlangen des Rechts, aber kein Bestreben, es hervorzubringen. Dieses Verlangen des Rechts ausser uns, d. i. einer dem Grade unserer Moralität angemessenen Glückseligkeit, ist wirklich *durch das Moralgesetz* entstanden. Glückseligkeit zwar überhaupt zu verlangen, ist ein Naturtrieb; diesem gemäss aber verlangen wir sie unbedingt, uneingeschränkt und ohne die geringste Rücksicht auf etwas ausser uns; mit Moral-

begriffen aber, d. i. als vernünftige Wesen, bescheiden wir uns bald, gerade nur dasjenige Maass derselben verlangen zu können, dessen wir werth sind, und diese Einschränkung des Glückseligkeitstriebes ist unabhängig von aller religiösen Belehrung selbst der ununterrichtetsten Menschheit tief eingeprägt, der Grund aller Beurtheilung über die Zweckmässigkeit der menschlichen Schicksale, und jenes eben unter dem unbelehrtesten Theile der Menschheit am meisten ausgebreiteten Vorurtheils, dass Der ein vorzüglich böser Mensch sein müsse, den vorzüglich traurige Schicksale treffen.

Dieses Verlangen aber ist so wenig weder müssig, d. i. ein solches, dessen Befriedigung wir zwar gerne sehen, bei dessen Nichtbefriedigung wir uns aber auch zur Ruhe weisen lassen würden, noch unberechtigt, dass vielmehr das Moralgesetz das Recht in uns zur Bedingung des Rechts ausser uns macht (das heisst nicht soviel, als ob es nur unter der Bedingung Gehorsam von uns verlange, wenn wir die demselben angemessene Glückseligkeit erwarten dürfen [denn es gebietet ohne alle Bedingung], sondern, dass es uns alle Glückseligkeit nur als Bedingung unseres Gehorsams möglich darstellt; das Gebot nämlich ist das Unbedingte, die Glückseligkeit aber das dadurch Bedingte): und dies thut es dadurch, indem es unsere Handlungen dem Prinzipe der Allgemeingültigkeit unterzuordnen befiehlt, da allgemeines Gelten (nicht blos Gültigkeit) des Moralgesetzes und dem Grade der Moralität jedes vernünftigen Wesens völlig angemessene Glückseligkeit identische Begriffe sind. Wenn nun die Regel des Rechts nie allgemeingeltend werden weder würde noch könnte, so bliebe zwar darum immer jene Forderung der Kausalität des Moralgesetzes zur Hervorbringung des Rechts in uns als Faktum da, aber es wäre schlechterdings unmöglich, dass sie *in concreto*, in einer Natur wie die unsrige, erfüllt werden könnte. Denn sobald wir bei einer moralischen Handlung uns nur fragten: was mache ich doch? so müsste unsere theoretische Vernunft uns antworten: ich ringe, etwas schlechthin Unmögliches möglich zu machen, ich laufe nach einer Chimäre, ich handle offenbar unvernünftig; und sobald wir wieder auf die Stimme des Gesetzes hörten, müssten wir urtheilen: ich denke offenbar unver-

nünftig, indem ich dasjenige, was mir schlechthin als Prinzip aller meiner Handlungen aufgestellt ist, für unmöglich erkläre. Folglich wäre in diesem Zustande, so fortdauernd auch die Forderung des Moralgesetzes, eine Kausalität in uns zu haben, bliebe, eine fortgesetzte Erfüllung desselben nach Regeln schlechterdings unmöglich; sondern unser Ungehorsam oder Gehorsam hinge davon ab, ob eben der Ausspruch der theoretischen oder der der praktischen Vernunft das Uebergewicht in unserem Gemüthe hätte (wobei jedoch im letzteren Falle offenbar die theoretisch-geleugnete Möglichkeit des Endzweckes des Moralgesetzes stillschweigend angenommen und durch unsere Handlung anerkannt würde), worüber wir nach aufgehobener Machtgewalt des praktischen Vermögens über das theoretische nichts bestimmen könnten, folglich weder freie noch moralische noch der Imputation fähige Wesen, sondern wieder ein Spiel des Zufalles oder eine durch Naturgesetze bestimmte Maschine würden. Theologie also ist, auf diese Grundsätze gebaut, *in concreto* betrachtet, nie blosse Wissenschaft, sondern wird ganz unmittelbar in ihrer Entstehung schon dadurch Religion, indem sie allein durch Aufhebung des Widerspruches zwischen unserer theoretischen und unserer praktischen Vernunft eine fortgesetzte Kausalität des Moralgesetzes in uns möglich macht.

Und dies zeigt denn auch, welches wir blos im Vorbeigehen erinnern, das eigentliche Moment des moralischen Beweises für das Dasein Gottes. Wie man aus theoretisch anerkannten Wahrheiten praktische Folgerungen herleiten könne, welche dann eben den Grad der Gewissheit haben, als die Wahrheiten, auf welche sie sich gründen, wie z. B. aus unserer a priori theoretisch erwiesenen Abhängigkeit von Gott die Pflicht folgen werde, sich gegen ihn dieser Abhängigkeit gemäss zu betragen, hat man immer leicht einsehen zu können geglaubt, weil man sich an diesen Gang der Folgerung gewöhnt hatte, da sie doch eigentlich gar nicht begreiflich ist, weil sie nicht richtig ist, indem der theoretischen Vernunft keine Machtgewalt über die praktische zugeschrieben werden kann. Umgekehrt aber können aus einem praktischen Gebote, das schlechthin a priori ist und sich auf keine theoretischen Sätze, als seine Prämissen, gründet, theoretische Sätze abgeleitet

werden, weil der praktischen Vernunft allerdings eine Machtgewalt über die theoretische, doch gemäss den eigenen Gesetzen derselben zuzuschreiben ist. Es ist also ganz der umgekehrte Gang der Folgerung, und hat man sie je missverstanden, so ist es blos daher gekommen, weil man sich das Moralgesetz nicht als schlechthin a priori und die Kausalität desselben nicht als schlechthin (nicht theoretisch, aber praktisch) nothwendig dachte.

Der Widerspruch zwischen theoretischer und praktischer Vernunft ist nun gehoben, und die Handhabung des Rechts ist einem Wesen übertragen worden, in welchem die Regel desselben nicht blos allgemeingültig, sondern allgemeingeltend ist, das also das Recht auch ausser uns zusichern kann. — Sie ist allgemeingeltend für die Natur, die nicht moralisch ist, aber auf die Glückseligkeit moralischer Wesen Einfluss hat. Insofern auf diese Glückseligkeit auch anderer moralischer Wesen Betragen einfliesst, lassen auch diese sich betrachten als Natur. In dieser Rücksicht ist Gott der Bestimmer der durch die Kausalität ihres Willens in der Natur hervorgebrachten Wirkungen, aber nicht ihres Willens selbst.

Moralische Wesen aber, als solche, d. i. in Absicht ihres Willens, können nicht so durch den Willen des allgemeinen Gesetzgebers bestimmt werden wie die unmoralische Natur, denn sonst hörten sie auf, es zu sein, und die Bestimmung der ersteren durch diesen Willen muss, wenn sich ihre Möglichkeit zeigen sollte, ganz etwas Anderes sein als die der letzteren. Die letztere kann nie selbst moralisch werden, sondern nur in Uebereinstimmung mit den moralischen Ideen eines vernünftigen Wesens gesetzt werden; die ersteren sollen frei und blos durch sich erste Ursachen moralischer Bestimmungen sein. In Absicht der letzteren ist also Gott nicht eigentlich Gesetzgeber, sondern Beweger, Bestimmer; sie ist blosses Instrument, und der moralisch Handelnde blos Er.

Moralische Wesen sind aber, nicht nur insofern sie nach Naturgesetzen thätig, sondern auch insofern sie nach denselben leidend sind, Theile der Natur, und als solche Gegenstand der Bestimmung der Natur nach moralischen Ideen, insofern durch dieselbe ihnen der gebührende Grad der Glückseligkeit zugemessen wird, und als solche sind sie völlig in der moralischen Ordnung, wenn der

Grad ihrer Glückseligkeit dem Grade ihrer sittlichen Vollkommenheit völlig angemessen ist.

Dadurch nun kommen wir zuerst, dass ich mich so ausdrücke, in Korrespondenz mit Gott. Wir sind genöthigt, bei allen unseren Entschliessungen auf ihn aufzusehen, als Den, der den moralischen Werth derselben allein und genau kennt, da er nach ihnen unsere Schicksale zu bestimmen hat, und dessen Billigung oder Missbilligung das einzig richtige Urtheil über dieselben ist. Unsere Furcht, unsere Hoffnung, alle unsere Erwartungen beziehen sich auf ihn: nur in seinem Begriffe von uns finden wir unseren wahren Werth. Die heilige Ehrfurcht vor Gott, die dadurch nothwendig in uns entstehen muss, verbunden mit der Begierde der nur von ihm zu erwartenden Glückseligkeit, bestimmt nicht unser oberes Begehrungsvermögen, das Recht überhaupt zu wollen (das kann sie nie, da sie selbst auf die schon geschehene Bestimmung desselben sich gründet), sondern unseren empirisch-bestimmbaren Willen, dasselbe wirklich in uns anhaltend und fortgesetzt hervorzubringen. Hier ist also schon Religion, gegründet auf die Idee von Gott, als Bestimmer der Natur nach moralischen Zwecken, und in uns auf die Begierde der Glückseligkeit, welche aber gar nicht etwa unsere Verbindlichkeit zur Tugend, sondern nur unsere Begierde, dieser Verbindlichkeit Genüge zu thun, vermehrt und verstärkert.[20])

Nun lässt aber ferner das allgemeine Gelten des göttlichen Willens für uns als passive Wesen uns auf die Allgemeingültigkeit desselben für uns auch als aktive Wesen schliessen. Gott richtet uns nach einem Gesetze, das ihm nicht anders als durch seine Vernunft gegeben sein kann, folglich nach seinem durch das Moralgesetz bestimmten Willen. Seinem Urtheile also liegt sein Wille als allgemeingeltendes Gesetz für vernünftige Wesen, auch insofern sie aktiv sind, zum Grunde, indem ihre Uebereinstimmung mit demselben der Maassstab ist, nach welchem ihnen, als passiven, ihr Antheil an der Glückseligkeit zugemessen wird. Die Anwendbarkeit dieses Maassstabes erhellt sogleich daraus, weil die Vernunft ihr selbst nie widersprechen kann, sondern in allen vernünftigen Wesen ebendasselbe aussagen, folglich der durch das Moralgesetz bestimmte Wille Gottes völlig gleich-

lautend mit dem uns durch ebendieselbe Vernunft gegebenen Gesetze sein muss. Es ist nach diesem für die Legalität unserer Handlungen völlig gleichgültig, ob wir sie dem Vernunftgesetze darum gemäss einrichten, weil unsere Vernunft gebietet, oder darum, weil Gott das will, was unsere Vernunft fordert; ob wir unsere Verbindlichkeit vom blossen Gebote der Vernunft, oder ob wir sie vom Willen Gottes herleiten: — ob es aber für die Moralität derselben völlig gleichgültig sei, ist dadurch noch nicht klar und bedarf einer weiteren Untersuchung.

Unsere Verbindlichkeit vom Willen Gottes ableiten, heisst seinen Willen, als solchen, für unser Gesetz anerkennen, sich darum zur Heiligkeit verbunden erachten, weil Er sie von uns fordert. Es ist also dann nicht blos von einer Vollbringung des Willens Gottes, der Materie des Wollens nach, sondern von einer auf die Form desselben gegründeten Verbindlichkeit die Rede; — wir handeln dem Gesetze der Vernunft gemäss, weil es Gottes Gesetz ist.

Hierbei entstehen folgende zwei Fragen: Giebt es eine Verbindlichkeit, dem Willen Gottes, als solchem, zu gehorchen, und worauf könnte sich dieselbe gründen? und dann: Wie erkennen wir das Gesetz der Vernunft in uns als Gesetz Gottes? Wir gehen an die Beantwortung der ersteren.

Schon der Begriff von Gott wird uns blos durch unsere Vernunft gegeben, und blos durch sie, insofern sie a priori gebietend ist, realisirt, und es ist schlechterdings keine andere Art gedenkbar, auf welche wir zu diesem Begriffe kommen könnten. Ferner verbindet uns die Vernunft, ihrem Gesetze zu gehorchen, ohne Rückweisung an einen Gesetzgeber über sie, so dass sie selbst verwirrt und schlechterdings vernichtet wird und aufhört, Vernunft zu sein, wenn man annimmt, dass noch etwas Anderes ihr gebiete, als sie sich selbst. Stellt sie uns nun den Willen Gottes als völlig gleichlautend mit ihrem Gesetze dar, so verbindet sie uns freilich mittelbar, auch diesem zu gehorchen; aber diese Verbindlichkeit gründet sich auf nichts Anderes als auf die Uebereinstimmung desselben mit ihrem eigenen Gesetze, und es ist kein Gehorsam gegen Gott möglich, ohne aus Gehorsam gegen die Vernunft. Hieraus erhellt nun vors Erste zwar soviel, dass es völlig gleich

auch für die Moralität unserer Handlungen ist, ob wir uns zu etwas verbunden erachten, darum, weil es unsere Vernunft befiehlt, oder darum, weil es Gott befiehlt; aber es lässt sich daraus noch gar nicht einsehen, wozu uns die letztere Vorstellung dienen soll, da ihre Wirksamkeit die Wirksamkeit der ersteren schon voraussetzt, da das Gemüth schon bestimmt sein muss, der Vernunft gehorchen zu wollen, ehe der Wille, Gott zu gehorchen, möglich ist; da es mithin scheint, dass die letztere Vorstellung uns weder allgemeiner noch stärker bestimmen könne als diejenige, von der sie abhängt, und durch die sie erst möglich wird. Gesetzt aber, es liesse sich zeigen, dass sie unter gewissen Bedingungen wirklich unsere Willensbestimmung erweitere, so ist vorher doch noch auszumachen, ob eine Verbindlichkeit sich ihrer überhaupt zu bedienen stattfinde; und da folgt denn unmittelbar aus dem Obigen, dass, obgleich die Vernunft uns verbindet, dem Willen Gottes seinem Inhalte nach *(voluntati ejus materialiter spectatae)* zu gehorchen, weil dieser mit dem Vernunftgesetze völlig gleichlautend ist, sie doch unmittelbar keinen Gehorsam fordert als den für ihr Gesetz, aus keinem anderen Grunde, als weil es ihr Gesetz ist; dass sie folglich, da nur unmittelbare praktische Gesetze der Vernunft verbindend sind, zu keinem Gehorsam gegen den Willen Gottes als solchen *(voluntatem ejus formaliter spectatam)* verbinde. Die praktische Vernunft enthält mithin kein Gebot, uns den Willen Gottes als solchen gesetzlich für uns zu denken, sondern blos eine Erlaubniss; und sollten wir a posteriori finden, dass diese Vorstellung uns stärker bestimme, so kann die Klugheit anrathen, uns derselben zu bedienen, aber Pflicht kann der Gebrauch dieser Vorstellung nie sein. Zur Religion also, d. i. zur Anerkennung Gottes als moralischen Gesetzgebers, findet keine Verbindlichkeit statt, um so weniger, da, so nothwendig es auch ist, die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit unserer Seele anzunehmen, weil ohne diese Annahme die geforderte Kausalität des Moralgesetzes in uns gar nicht möglich ist, und diese Nothwendigkeit ebenso allgemein gilt als das Moralgesetz selbst, wir doch nicht einmal sagen können, wir seien verbunden, diese Sätze anzunehmen, weil Verbindlichkeit nur vom Praktischen gilt. Inwieweit aber die Vorstellung von Gott, als Gesetz-

geber durch dieses Gesetz in uns, gelte, hängt von der Ausbreitung ihres Einflusses auf die Willensbestimmung, und diese hinwiederum von den Bedingungen ab, unter welchen vernünftige Wesen durch sie bestimmt werden können. Könnte nämlich gezeigt werden, dass diese Vorstellung nöthig sei, um dem Gebote der Vernunft überhaupt Gesetzeskraft zu geben (wovon aber das Gegentheil gezeigt worden ist), so würde sie für alle vernünftigen Wesen gelten; kann gezeigt werden, dass sie in allen endlichen vernünftigen Wesen die Willensbestimmung erleichtert, so ist sie gemeingültig für diese; sind die Bedingungen, unter denen sie diese Bestimmung erleichtert und erweitert, nur von der menschlichen Natur gedenkbar, so gilt sie, falls sie in allgemeinen Eigenschaften derselben liegen, für alle, oder wenn sie in besonderen Eigenschaften derselben liegen, nur für einige Menschen.

Die Bestimmung des Willens, dem Gesetze Gottes überhaupt zu gehorchen, kann nur durch das Gesetz der praktischen Vernunft geschehen und ist als bleibender und dauernder Entschluss des Gemüths vorauszusetzen. Nun aber können einzelne Fälle der Anwendung des Gesetzes gedacht werden, in denen die blosse Vernunft nicht Kraft genug haben würde, den Willen zu bestimmen, sondern zu Verstärkung ihrer Wirksamkeit noch der Vorstellung bedarf, dass eine gewisse Handlung durch Gott geboten sei. Diese Unzulänglichkeit des Vernunftgebotes als solches kann keinen anderen Grund haben, als Verminderung unserer Achtung gegen die Vernunft in diesem besonderen Falle; und diese Achtung kann durch nichts Anderes vermindert worden sein, als durch ein derselben widerstreitendes Naturgesetz, das unsere Neigung bestimmt, und welches mit jenem der Vernunft, das unser oberes Begehrungsvermögen bestimmt, in einem und ebendemselben Subjekte, nämlich in uns erscheint und mithin, wenn die Würde des Gesetzes blos nach der des gesetzgebenden Subjektes bestimmt wird, von einerlei Range und Werthe mit jenem zu sein scheinen könnte. Hier noch ganz davon abstrahirt, dass wir in einem solchen Falle uns täuschen, dass wir die Stimme der Pflicht vor dem Schreien der Neigung nicht hören, sondern uns in der Lage zu sein dünken könnten, wo wir unter blossen Naturgesetzen stehen, sondern vorausgesetzt, dass wir die

Anforderungen beider Gesetze und ihre Grenze richtig unterscheiden und unwidersprechlich erkennen, was unsere Pflicht in diesem Falle sei, so kann es doch leicht geschehen, dass wir uns entschliessen, nur hier dies eine Mal eine Ausnahme von der allgemeinen Regel zu machen, nur dies eine Mal wider den klaren Ausspruch der Vernunft zu handeln, weil wir dabei Niemandem verantwortlich zu sein glauben, als uns selbst, und weil wir meinen, es sei unsere Sache, ob wir vernünftig oder unvernünftig handeln wollen; es verschlage Niemandem etwas als uns selbst, wenn wir uns dem Nachtheile, der freilich daraus für uns entstehen müsse, wenn ein moralischer Richter unserer Handlungen sei, unterwerfen, durch welche Strafe unser Ungehorsam gleichsam abgebüsst zu werden scheint; wir sündigten auf eigene Gefahr. Ein solcher Mangel an Achtung für die Vernunft gründet sich mithin auf Mangel der Achtung gegen uns selbst, welche wir bei uns wohl verantworten zu können glauben. Erscheint uns aber die in diesem Falle eintretende Pflicht als von Gott geboten, oder, welches eben das ist, erscheint das Gesetz der Vernunft durchgängig und in allen seinen Anwendungen als Gesetz Gottes, so erscheint es in einem Wesen, in Absicht dessen es nicht in unserem Belieben steht, ob wir es achten oder ihm die gebührende Achtung versagen wollen; wir machen bei jedem wissentlichen Ungehorsame gegen dasselbe nicht etwa nur eine Ausnahme von der Regel, sondern wir verleugnen geradezu die Vernunft überhaupt; wir sündigen nicht blos gegen eine von derselben abgeleitete Regel, sondern gegen ihr erstes Gebot; wir sind nun, die Verantwortlichkeit zur Strafe, die wir allenfalls auf uns selbst nehmen könnten, abgerechnet, einem Wesen, dessen blosser Gedanke uns die tiefste Ehrfurcht einprägen muss, und welches nicht zu verehren der höchste Unsinn ist, auch noch für Verweigerung der ihm schuldigen Ehrfurcht verantwortlich, welche durch keine Strafe abzubüssen ist.

Die Idee von Gott als Gesetzgeber durchs Moralgesetz in uns gründet sich also auf eine Entäusserung des Unserigen, auf Uebertragung eines Subjektiven in ein Wesen ausser uns, und diese Entäusserung ist das eigentliche Prinzip der Religion, insofern sie zur Willensbestimmung gebraucht werden soll. Sie kann nicht im eigent-

lichsten Sinne unsere Achtung für das Moralgesetz überhaupt verstärken, weil alle Achtung für Gott sich blos auf seine anerkannte Uebereinstimmung mit diesem Gesetze und folglich auf Achtung für das Gesetz selbst gründet; aber sie kann unsere Achtung für die Entscheidungen derselben in einzelnen Fällen, wo sich ein starkes Gegengewicht der Neigung zeigt, vermehren; und so ist es klar, wie, obgleich die Vernunft uns überhaupt erst bestimmen muss, dem Willen Gottes zu gehorchen, doch in einzelnen Fällen die Vorstellung dieses uns hinwiederum bestimmen könne, der Vernunft zu gehorchen.

Im Vorbeigehen ist noch zu erinnern, dass diese Achtung für Gott und die auf dieselbe gegründete Achtung für das Moralgesetz, als das seinige, sich auch blos auf die Uebereinstimmung desselben mit diesem Gesetze, d. i. auf seine Heiligkeit gründen müsse, weil sie nur unter dieser Bedingung Achtung für das Moralgesetz ist, die allein die Triebfeder jeder rein moralischen Handlung sein muss. Gründet sie sich etwa auf die Begierde, sich in seine Güte einzuschmeicheln, oder auf Furcht vor seiner Gerechtigkeit, so läge unserem Gehorsame auch nicht einmal Achtung für Gott, sondern Selbstsucht zu Grunde.

Der Pflicht widerstreitende Neigungen sind wohl in allen endlichen Wesen anzunehmen; denn das ist eben der Begriff des Endlichen in der Moral, dass es noch durch andere Gesetze als durch das Moralgesetz, d. i. durch die Gesetze seiner Natur bestimmt werde; und warum Naturgesetze unter irgend einer Bedingung für Naturwesen, auf welch einer erhabenen Stufe sie auch stehen mögen, stets und immer mit dem Moralgesetze zusammenstimmen sollten, lässt sich kein Grund angeben; aber es lässt sich gar nicht bestimmen, inwieweit und warum nothwendig dieser Widerstreit der Neigung gegen das Gesetz die Achtung für dasselbe als blosses Vernunftgesetz so schwächen solle, dass es, um thätig zu wirken, noch durch die Idee einer göttlichen Gesetzgebung geheiligt werden müsse; und wir können uns nicht entbrechen, für jedes vernünftige Wesen, welches, nicht weil die Neigung in ihm schwächer ist, in welchem Falle es kein Verdienst haben würde, sondern weil die Achtung für die Vernunft in ihm stärker ist, dieser Vorstellung zur Willensbestimmung nicht bedarf, eine weit grössere Verehrung

zu fühlen, als gegen dasjenige, welches ihrer bedarf. Es lässt sich also der Religion, insofern sie nicht blosser Glaube an die Postulate der praktischen Vernunft ist, sondern als Moment der Willensbestimmung gebraucht werden soll, auch nicht einmal für Menschen subjektive Allgemeingültigkeit (denn nur von dergleichen kann hier die Rede sein) zusichern, ob wir gleich auch von der anderen Seite nicht beweisen können, dass endlichen Wesen überhaupt, oder dass insbesondere Menschen in diesem Erdenleben eine Tugend möglich sei, die dieses Momentes gänzlich entbehren könne.

Diese Uebertragung der gesetzgebenden Autorität an Gott nun gründet sich laut Obigem darauf, dass ihm durch seine eigene Vernunft ein Gesetz gegeben sein muss, welches für uns gültig ist, weil er uns darnach richtet, und welches mit dem uns durch unsere eigene Vernunft gegebenen, wonach wir handeln sollen, völlig gleichlautend sein muss. Hier werden also zwei an sich von einander gänzlich unabhängige Gesetze, die blos in ihrem Prinzipe, der reinen praktischen Vernunft, zusammenkommen, beide für uns gültig gedacht, ganz gleichlautend in Absicht ihres Inhaltes, blos in Absicht der Subjekte verschieden, in denen sie sich befinden. Wir können jetzt bei jeder Forderung des Sittengesetzes in uns sicher schliessen, dass eine gleichlautende Forderung in Gott an uns ergehe, dass also das Gebot des Gesetzes in uns auch Gebot Gottes sei der Materie nach; aber wir können noch nicht sagen, das Gebot des Gesetzes in uns sei schon als solches, mithin der Form nach, Gebot Gottes. Um das Letztere annehmnn zu dürfen, müssen wir einen Grund haben, das Sittengesetz in uns als abhängig von dem Sittengesetze in Gott für uns zu betrachten, d. i. den Willen Gottes als die Ursache desselben anzunehmen.

Nun scheint es zwar ganz einerlei zu sein, ob wir die Befehle unserer Vernunft als völlig gleichlautend mit dem Befehle Gottes an uns, oder ob wir sie selbst unmittelbar als Befehle Gottes ansehen; aber theils wird durch das Letztere der Begriff der Gesetzgebung erst völlig ergänzt, theils aber und vorzüglich muss nothwendig beim Widerstreite der Neigung gegen die Pflicht die letztere Vor-

stellung dem Gebote der Vernunft ein neues Gewicht hinzufügen.

Den Willen Gottes als Ursache des Sittengesetzes in uns annehmen, kann Zweierlei heissen, nämlich dass der Wille Gottes entweder Ursache vom Inhalte des Sittengesetzes, oder dass er es nur von der Existenz des Sittengesetzes in uns sei. Dass das Erstere schlechterdings nicht anzunehmen sei, ist schon aus dem Obigen klar, denn dadurch würde Heteronomie der Vernunft eingeführt und das Recht einer unbedingten Willkür unterworfen, das heisst, es gäbe gar kein Recht. Ob das Zweite gedenkbar sei, und ob sich ein vernünftiger Grund dafür finde, bedarf einer weiteren Untersuchung.

Die Frage also, um deren Beantwortung es jetzt zu thun ist, ist diese: Finden wir irgend einen Grund, Gott als die Ursache der Existenz des Moralgesetzes in uns anzusehen? oder als Aufgabe ausgedrückt: wir haben ein Prinzip zu suchen, aus welchem Gottes Wille als Grund der Existenz des Moralgesetzes in uns erkannt werde. Dass das Sittengesetz in uns das Gesetz Gottes an uns enthalte und *materialiter* sein Gesetz sei, ist aus dem Obigen klar; ob es auch der Form nach sein Gesetz, d. i. durch ihn und als das seinige promulgirt sei, als wodurch der Begriff der Gesetzgebung vollständig gemacht wird, davon ist jetzt die Frage, welche mithin auch so ausgedrückt werden kann: hat Gott sein Gesetz an uns wirklich promulgirt? können wir ein Faktum aufweisen, das sich als eine dergleichen Promulgation bestätigt?

Würde diese Frage in theoretischer Absicht, blos um unsere Erkenntniss zu erweitern, erhoben, so könnten wir uns auch ohne Antwort auf dieselbe begnügen und schon a priori (vor ihrer Beantwortung) sicher sein, dass eine zu dieser Absicht befriedigende Antwort gar nicht möglich sei, indem nach der Ursache eines Uebernatürlichen, nämlich des Moralgesetzes in uns gefragt, mithin die Kategorie der Kausalität auf ein Noumen angewendet wird. Da sie aber in praktischer Absicht zur Erweiterung der Willensbestimmung gethan wird, so können wir theils sie nicht so geradezu abweisen, theils bescheiden wir uns schon zum Voraus, dass auch eine nur subjektiv, d. i. für unsere Denkgesetze gültige Antwort uns befriedigen werde.[21])

§. 4.

Eintheilung der Religion überhaupt, in die natürliche und geoffenbarte.

In der allgemeinsten Bedeutung wird Theologie Religion, wenn die um unserer Willensbestimmung durch das Gesetz der Vernunft angenommenen Sätze praktisch auf uns wirken. Diese Wirkung geschieht entweder auf unser ganzes Vermögen zur Hervorbringung der Harmonie in desselben verschiedenen Funktionen, indem die theoretische und praktische Vernunft in Uebereinstimmung gesetzt und die postulirte Kausalität der letzteren in uns möglich gemacht wird. Hierdurch erst wird Einheit in den Menschen gebracht und alle Funktionen seines Vermögens auf einen einzigen Endzweck hingeleitet. Oder sie geschieht insbesondere, nämlich negativ, auf unser Empfindungsvermögen, indem für das höchste Ideal aller Vollkommenheit tiefe Ehrfurcht und für den einzig richtigen Beurtheiler unserer Moralität und gerechten Bestimmer unserer Schicksale nach derselben Vertrauen, heilige Scheu, Dankbarkeit gewirkt wird. Diese Empfindungen sollen nicht eigentlich den Willen bestimmen; aber sie sollen die Wirksamkeit der schon geschehenen Bestimmung vermehren. Man würde aber nicht wohl thun, auf eine unbegrenzte Erhöhung dieser Empfindungen, besonders insofern sie sich auf den Begriff Gottes als unseres moralischen Richters gründen (und welche zusammen das ausmachen, was man Frömmigkeit nennt), hinzuarbeiten, weil dem eigentlichen Momente aller Moralität, das, was recht ist, schlechthin darum zu wollen, weil es recht ist, dadurch leicht Abbruch geschehen könnte. Oder endlich sie geschieht unmittelbar auf unseren Willen, durch das dem Gewichte des Gebotes hinzugefügte Moment, dass es Gebot Gottes sei; und dadurch entsteht Religion in der eigentlichsten Bedeutung.

Dass das Sittengesetz in uns seinem Inhalte nach als Gesetz Gottes in uns anzunehmen sei, ist schon aus dem Begriffe Gottes als unabhängigen Exekutors des Vernunftgesetzes überhaupt klar. Ob wir einen Grund haben, es auch seiner Form nach dafür anzunehmen, ist die jetzt zu hende Frage. Da hierbei gar nicht vom Gesetze

an sich die Rede ist, als welches wir in uns haben, sondern vom Urheber des Gesetzes, so können wir im Begriffe der göttlichen Gesetzgebung von dem Inhalte (*materia*) derselben hier gänzlich abstrahiren und haben nur auf ihre Form zu sehen. Die gegenwärtige Aufgabe ist also die: ein Prinzip zu suchen, aus welchem Gott als moralischer Gesetzgeber erkannt werde; oder es wird gefragt: hat sich Gott uns als moralischer Gesetzgeber angekündigt, und wie hat er's?

Dies lässt sich auf zweierlei Art als möglich denken, nämlich dass es entweder in uns, als moralischen Wesen, in unserer vernünftigen Natur, oder ausser derselben geschehen sei. Nun liegt in unserer Vernunft, insofern sie rein a priori gesetzgebend ist, nichts, das uns berechtigte, dies anzunehmen: wir müssen uns also nach etwas ausser ihr umsehen, welches uns wieder an sie zurückweise, um nun aus ihren Gesetzen mehr schliessen zu können, als wozu diese allein uns berechtigen; oder wir müssen es ganz aufgeben, aus diesem Prinzipe Gott als Gesetzgeber zu erkennen. Ausser unserer vernünftigen Natur ist das, was uns zur Betrachtung und Erkenntniss vorliegt, die Sinnenwelt. In dieser finden wir allenthalben Ordnung und Zweckmässigkeit; Alles leitet uns auf eine Entstehung derselben nach Begriffen eines vernünftigen Wesens. Aber zu allen den Zwecken, auf welche wir durch ihre Betrachtung geführt werden, muss unsere Vernunft einen letzten, einen Endzweck, als das Unbedingte zu dem Bedingten, suchen. Alles aber in unserer Erkenntniss ist bedingt ausser dem durch die praktische Vernunft uns aufgestellten Zwecke des höchsten Gutes, welcher schlechthin und unbedingt geboten wird. Dieser allein also ist fähig, der gesuchte Endzweck zu sein, und wir sind durch die subjektive Beschaffenheit unserer Natur gedrungen, ihn dafür anzuerkennen. Kein Wesen konnte diesen Endzweck haben als dasjenige, dessen praktisches Vermögen blos durch das Moralgesetz bestimmt wird, und keins die Natur demselben anpassen als dasjenige, das die Naturgesetze durch sich selbst bestimmt. Dieses Wesen ist Gott. Gott ist also Weltschöpfer. Kein Wesen ist fähig, Objekt dieses Endzweckes zu sein, als nur moralische Wesen, weil diese allein des höchsten Gutes fähig sind. Wir selbst also

sind als moralische Wesen (objektiv) Endzweck der Schöpfung. Wir sind aber als sinnliche, d. i. als solche Wesen, die unter den Naturgesetzen stehen, auch Theile der Schöpfung, und die ganze Einrichtung unserer Natur, insofern sie von diesen Gesetzen abhängt, ist Werk des Schöpfers, d. i. des Bestimmers der Naturgesetze durch seine moralische Natur. Nun hängt es zwar theils offenbar nicht von der Natur ab, dass die Vernunft in uns ebenso und nicht anders spricht; theils würde die Frage, ob es von ihr abhänge, dass wir eben moralische Wesen sind, durchaus dialektisch sein. Denn erstens dächten wir uns da den Begriff der Moralität aus uns weg und nähmen dennoch an, dass wir dann noch wir sein würden, d. i. unsere Identität beibehalten haben würden, welches sich nicht annehmen lässt; zweitens geht sie auf objektive Behauptungen im Felde des Uebersinnlichen aus, in welchem wir nichts objektiv behaupten dürfen. *) Da es aber für uns ganz einerlei ist, ob wir uns des Gebotes des Moralgesetzes in uns nicht bewusst sind, oder ob wir überhaupt keine moralischen Wesen sind; da ferner unser Selbstbewusstsein ganz unter Naturgesetzen steht, so folgt daraus sehr richtig, dass es von der Einrichtung der sinnlichen Natur endlicher Wesen herkomme, dass sie sich des Moralgesetzes in ihnen bewusst sind, und wir dürfen, wenn wir uns vorher nur richtig bestimmt haben, hinzusetzen: dass sie moralische Wesen sind. Da nun Gott der Urheber dieser Einrichtung ist, so ist die Ankündigung des Moralgesetzes in uns durch das Selbstbewusstsein zu betrachten als Seine Ankündigung, und der Endzweck, den uns dasselbe aufstellt, als Sein Endzweck, den er bei unserer Hervorbringung hatte. So wie wir ihn also für den Schöpfer unserer Natur erkennen, müssen wir ihn auch für unseren moralischen Gesetzgeber anerkennen, weil nur durch eben eine solche Einrichtung uns Bewusstsein des Moralgesetzes in uns möglich war. Diese Ankündigung Gottes selbst geschieht nun durch das

*) Die Frage, warum überhaupt moralische Wesen sein sollten? ist leicht zu beantworten: wegen der Anforderung des Moralgesetzes an Gott, das höchste Gut ausser Sich zu befördern, welches nur durch Existenz vernünftiger Wesen möglich ist.

Uebernatürliche in uns, und es darf uns nicht irren, dass wir, um das zu erkennen, einen Begriff ausser demselben, nämlich den der Natur, zu Hülfe nehmen mussten. Denn theils war es die Vernunft, die uns das, ohne welches jener Begriff uns zu unserer Absicht gar nicht hätte dienen können, den Begriff des möglichen Endzweckes, hergab und dadurch erst die Erkenntniss Gottes als Schöpfers möglich machte; theils hätte auch diese Erkenntniss uns Gott noch gar nicht als Gesetzgeber darstellen können, ohne das Moralgesetz in uns, dessen Dasein erst die gesuchte Ankündigung Gottes ist.

Die zweite uns gedenkbare Art, wie sich Gott als moralischen Gesetzgeber ankündigen konnte, war ausser dem Uebernatürlichen in uns, also in der Sinnenwelt, da wir ausser diesen beiden kein drittes Objekt haben. Da wir aber weder aus dem Begriffe der Welt überhaupt noch aus irgend einem Gegenstande oder Vorfalle in derselben insbesondere mittelst der Naturbegriffe, welche die einzigen auf die Sinnenwelt anwendbaren sind, auf etwas Uebernatürliches schliessen können, dem Begriffe einer Ankündigung Gottes als moralischen Gesetzgebers aber etwas Uebernatürliches zum Grunde liegt, so müsste dies durch ein Faktum in der Sinnenwelt geschehen, dessen Kausalität wir alsbald, folglich ohne erst zu schliessen, in ein übernatürliches Wesen setzten, und dessen Zweck, es sei eine Ankündigung Gottes als moralischen Gesetzgebers, wir sogleich, d. i. unmittelbar durch Wahrnehmung erkennten, wenn dieser Fall überhaupt möglich sein soll.

Diese Untersuchung stellt nun vorläufig zwei Prinzipien der Religion, insofern diese sich auf Anerkennung einer formalen Gesetzgebung Gottes gründet, dar, deren eines das Prinzip des Uebernatürlichen in uns, das andere das Prinzip eines Uebernatürlichen ausser uns ist. Die Möglichkeit des ersteren ist schon gezeigt; die Möglichkeit des zweiten, um welche es hier eigentlich zu thun ist, müssen wir weiter darthun. Eine Religion, die sich auf das erste Prinzip gründet, können wir, da sie den Begriff einer Natur überhaupt zu Hülfe nimmt, Naturreligion nennen, und eine solche, der das zweite zum Grunde liegt, nennen wir, da sie durch ein geheimnissvolles, übernatürliches Mittel zu uns gelangen soll, das ganz eigentlich

zu dieser Absicht bestimmt ist, geoffenbarte Religion. Subjektiv, als Habitus eines vernünftigen Geistes (als Religiosität) betrachtet, können beide Religionen, da sie zwar entgegengesetzte, aber nicht sich widersprechende Prinzipien haben, sich in einem Individuo gar wohl vereinigen und eine einzige ausmachen.

Ehe wir weitergehen, müssen wir noch anmerken, dass, da hier blos von einem Prinzipe der Gesetzgebung ihrer Form nach die Rede gewesen, vom Inhalte derselben aber gänzlich abstrahirt worden, die Untersuchung, wohin nach diesen beiden verschiedenen Prinzipien die Gesetzgebung ihrem Inhalte nach (*legislatio materialiter spectata*) zu setzen sei, nicht berührt werden konnte. Dass nach dem ersten Prinzipe, welches die Ankündigung des Gesetzgebers in uns setzt, auch die Gesetzgebung selbst in uns, nämlich in unserer vernünftigen Natur zu suchen sei, ist sogleich von selbst klar. Nach dem zweiten Prinzipe aber sind wieder zwei Fälle möglich: entweder die Ankündigung des Gesetzgebers ausser uns verweist uns an unsere vernünftige Natur zurück, und die ganze Offenbarung sagt, in Worten ausgedrückt, nur soviel: Gott ist Gesetzgeber; das Euch ins Herz geschriebene Gesetz ist das Seinige; oder sie schreibt uns auf eben dem Wege, auf dem sie Gott als Gesetzgeber bekannt macht, noch sein Gesetz besonders vor. Nichts verhindert, dass in einer *in concreto* gegebenen Offenbarung nicht Beides geschehen könne.[22])

Anmerkung.

Man hat seit Erscheinung der Kritik schon mehrmals die Frage aufgeworfen: Wie ist geoffenbarte Religion möglich? — eine Frage, die sich zwar immer aufdrang, die aber erst, seitdem dieses Licht den Pfad unserer Untersuchungen beleuchtet, gehörig gestellt werden konnte. Aber wie mir's scheint, hat man in allen Versuchen, die ich wenigstens kenne, den Knoten mehr zerschnitten als aufgelöst. Der Eine deduzirt die Möglichkeit der Religion überhaupt richtig, entwickelt ihren Inhalt, stellt ihre Kriterien fest und gelangt nun durch drei ungeheure Sprünge [1) indem er Religion in der weitesten und die in der engsten Bedeutung verwechselt, 2) indem er natürliche

und geoffenbarte Religion verwechselt, 3) indem er geoffenbarte überhaupt und christliche verwechselt] zu dem Satze: völlig so eine Vernunftreligion ist die christliche. Ein Anderer, dem es sich freilich nicht verbergen konnte, dass diese noch etwas mehr sei, setzt dieses Mehrere blos in grössere Versinnlichung der abstrakten Ideen jener. Aber die Vernunft giebt a priori gar kein Gesetz und kann keins geben über die Art, wie wir uns die durch ihre Postulate realisirten Ideen vorstellen sollen. Jeder, auch der schärfste Denker, meine ich, denkt sie sich, wenn er sie in praktischer Absicht auf sich anwendet, mit einiger Beimischung von Sinnlichkeit, und so geht es bis zu dem rohsinnlichsten Menschen in unmerkbaren Abstufungen fort. Ganz rein von Sinnlichkeit ist *in concreto* keine Religion; denn die Religion überhaupt gründet sich auf das Bedürfniss der Sinnlichkeit. Das Mehr oder Weniger aber berechtigt zu keiner Eintheilung. Wo hören denn nach dieser Vorstellungsart die Grenzen der Vernunftreligion auf, und wo gehen die der geoffenbarten an? Es gäbe nach ihr so viele Religionen, als es schriftliche oder mündliche Belehrungen über Religionswahrheiten, als es überhaupt Subjekte gäbe, die an eine Religion glaubten, und es liesse sich durch nichts als durch das Herkommen begreiflich machen, warum eben diese oder jene Darstellung der Religionswahrheiten die autorisirteste sein sollte, und durch gar nichts, woher die Berufung auf eine übernatürliche Autorität käme, die wir als das charakteristische Merkmal aller vorgeblichen Offenbarungen vorfinden. Diese Verirrung vom einzig möglichen Wege einer Deduktion des Offenbarungsbegriffes kam blos daher, dass man jene allbekannte Regel der Logik vernachlässigte: Begriffe, die zu einer Eintheilung berechtigen sollen, müssen unter einem höheren Geschlechtsbegriffe enthalten, unter sich aber spezifisch verschieden sein. Der Begriff der Religion überhaupt ist Geschlechtsbegriff. Sollen Natur- und geoffenbarte Religion, als unter ihm enthalten, spezifisch verschieden sein, so müssen sie es entweder in Absicht ihres Inhaltes oder, wenn dies, wie schon a priori zu vermuthen, nicht möglich ist, wenigstens in Absicht ihrer Erkenntnissprinzipien sein; oder die ganze Eintheilung ist leer, und wir müssen auf die Befugniss, eine geoffenbarte Religion anzunehmen, gänzlich Verzicht thun. Der oben

angezeigte Begriff ist es denn auch, den der Sprachgebrauch von jeher mit dem Worte Offenbarung verknüpft hat. Alle Religionsstifter haben sich zum Beweise der Wahrheit ihrer Lehren nicht auf die Beistimmung unserer Vernunft, noch auf theoretische Beweise, sondern auf eine übernatürliche Autorität berufen und den Glauben an diese als den einzigen rechtmässigen Weg der Ueberzeugung gefordert. *) [23])

§. 5.

Formale Erörterung des Offenbarungsbegriffes als Vorbereitung einer materialen Erörterung desselben. [24])

Wir kamen im vorigen Paragraphen von dem Begriffe der Religion aus auf den Begriff einer möglichen Offenbarung, welche Religionsgrundsätze zu ihrem Stoffe haben könnte. Das wäre, wenn jene jetzt blos vorausgesetzte Möglichkeit des Begriffes sich bestätigen sollte, der materielle Ort dieses Begriffes in unserem Verstande. Jetzt werden wir, nicht um systematischer Nothwendigkeit willen, sondern zur Beförderung der Deutlichkeit, ihn auch seiner Form nach aufsuchen.

Offenbarung ist der Form nach eine Art von Bekanntmachung, und Alles, was von dieser ihrer Gattung gilt, gilt auch von ihr.

Der inneren Bedingungen aller Bekanntmachung sind zwei: nämlich etwas, das bekannt gemacht wird, der Stoff, und dann die Art, wie es bekannt gemacht wird, die Form der Bekanntmachung. Aeussere sind auch zwei: ein Bekanntmachender und Einer, dem bekannt gemacht wird. Wir gehen von den inneren aus.

Das Bekanntgemachte wird nur dadurch ein Bekanntgemachtes, dass ich es nicht schon vorher wusste. Wusste ich es schon, so macht mir der Andere nur das

---

*) Sie haben sich nicht das Ansehen gegeben, etwas, das schon in uns lag, zu entwickeln, sondern uns ganz etwas Neues, Unbekanntes zu sagen, nicht für menschenfreundliche, weise Leiter, sondern für inspirirte Gesandten der Gottheit gelten wollen; mit welchem Rechte, das werden wir erst weiter unten beantworten können, oder vielmehr es wird sich selbst beantworten. (Zusatz der 1. Ausg.)

bekannt, dass er's auch wusste, und der Stoff der Bekanntmachung ist dann ein anderer. Dinge, die Jeder nothwendig weiss, können nicht bekannt gemacht werden. A priori mögliche oder philosophische Erkenntnisse werden entwickelt, der Andere wird darauf geleitet; ich zeige Jemandem einen Fehler in seiner Schlussfolge, oder die Gleichheit zweier Triangel, aber ich mache sie ihm nicht bekannt: Erkenntnisse, die nur a posteriori möglich sind, historische, werden bekannt gemacht, — aber nicht bewiesen, weil man zuletzt doch auf etwas a priori nicht Abzuleitendes, auf das Zeugniss der empirischen Sinnlichkeit, stösst. Sie werden auf Autorität angenommen. Autorität ist das Zutrauen zu unserer richtigen Beobachtungsgabe und unserer Wahrhaftigkeit. — Zwar können auch a priori mögliche Erkenntnisse auf Autorität angenommen werden, wie z. B. der mechanische Künstler so viele mathematische Sätze ohne Untersuchung und Beweis auf das Zeugniss Anderer und seiner eigenen Erfahrung von der Anwendbarkeit derselben annimmt. Eine solche Erkenntniss nun ist zwar an sich ihrem Stoffe nach philosophisch, ihrer Form im Subjekte nach aber blos historisch. Sein Annehmen gründet sich zuletzt auf das Zeugniss des inneren Sinnes Desjenigen, der den Satz untersucht und wahr befunden hat.

Erste Folgerung. Nur historische Erkenntnisse, die es wenigstens der Form oder auch wohl der Materie nach sind — also nur Wahrnehmungen können bekannt gemacht werden. — Werden weiterhin auf solche Wahrnehmungen Schlüsse gebaut (*comparative*), allgemeine Wahrheiten davon abgeleitet, so wird von da an nichts weiter bekannt gemacht, sondern nur gezeigt.

Können, um zum zweiten inneren Merkmale der Bekanntmachung fortzugehen, nur in der Form historischer Erkenntnisse Wahrnehmungen bekannt gemacht werden, so sind sie, insofern sie das werden, nicht selbst Form, sondern Stoff; sie müssen mithin der Rezeptivität gegeben werden. Dann aber, von der äusseren Bedingung eines Bekanntmachenden abgesehen, wäre unsere ganze empirische Erkenntniss bekannt gemacht, denn sie ist durchgängig gegeben. Verursacht uns aber Jemand eine Sinnenempfindung unmittelbar, so sagen wir von der daher ent-

stehenden Erkenntniss nicht, er mache sie uns bekannt, sondern wir erkennen dann selbst. Giebt uns z. B. Jemand eine Rose zu riechen, so sagen wir nicht, er mache uns den Geruch der Rose bekannt, d. h. er macht uns ebensowenig bekannt, dass überhaupt uns die Rose angenehm rieche, noch in welchem Grade; das lässt sich nur durch unmittelbare Empfindung beurtheilen. Aber das dürften wir wohl sagen: er habe uns mit dem Geruche der Rose bekannt gemacht, d. h. er habe in unserer Vorstellung unser Subjekt mit der Vorstellung eines gewissen Experiments verbunden. Eigentliche Bekanntmachung findet nur dann statt, wenn in unserer Vorstellung nicht unser Subjekt, sondern ein gewisses anderes Subjekt mit dem Prädikate einer Wahrnehmung verknüpft wird. Diese Verknüpfung selbst nun geschieht freilich wieder zufolge einer subjektiven Wahrnehmung; aber nicht diese Wahrnehmung unseres Subjekts, sondern eine andere Wahrnehmung eines anderen Subjekts ist Stoff des Bekanntgemachten.

Zweite Folgerung. Die Wahrnehmung, welche bekannt gemacht wird, ist nicht unmittelbar, sondern sie wird durch Wahrnehmung einer Vorstellung von ihr gegeben. — Diese eigentlich bekannt gemachte Wahrnehmung nun kann durch eine lange Reihe von Gliedern gehen; dann wird sie durch Tradition fortgepflanzt. — Der Supernaturalist, der die Existenz Gottes nur durch Offenbarung erkennbar annimmt, nimmt an: Gott sage uns, er selbst (Gott) nehme seine Existenz wahr; nun müsse man doch seiner (Gottes) Versicherung trauen, mithin u. s. w. — welches ohne Zweifel ein Zirkel im Beweisen ist.

Wir gehen jetzt zu den äusseren Bedingungen der Bekanntmachung über. — Zu jeder Bekanntmachung gehört ein Bekanntmachender. Wenn wir aus gewissen Wahrnehmungen am Andern selbst schliessen, er müsse eine gewisse Wahrnehmung gemacht haben, so macht er uns seine Wahrnehmung nicht bekannt, sondern sie verräth sich uns — wir entdecken sie selbst. Wir setzen also eine bekanntmachende Spontaneität mit Willkür, folglich mit Bewusstsein voraus, und nur hierdurch wird er bekanntmachend. — Er muss uns aber nicht nur über-

haupt etwas, — er muss uns eine gewisse bestimmte Vorstellung bekannt machen wollen, die er nicht nur selbst hat, sondern deren Hervorbringung in uns durch die Kausalität seines Begriffs von dieser Hervorbringung er sich denkt. So ein Begriff nun heisst ein Begriff vom Zwecke.

Dritte Folgerung. Jede Bekanntmachung setzt also im Bekanntmachenden einen Begriff von der hervorzubringenden Vorstellung als Zwecke seiner Handlung voraus. Mithin muss der Bekanntmachende ein intelligentes Wesen sein, und seine Handlung und die dadurch in dem Anderen erregte Vorstellung müssen sich verhalten wie moralischer Grund und Folge.

Zur Bekanntmachung gehört endlich Einer, dem etwas bekannt wird. Wird ihm überhaupt nichts bekannt, oder wird ihm nur das nicht bekannt, was der Andere beabsichtigte, oder wird es ihm vielleicht durch andere Mittel, nur nicht durch die Mittheilung des Anderen bekannt, so ist wenigstens die verlangte Bekanntmachung nicht geschehen.

Vierte Folgerung. Die Handlung des Bekanntmachenden muss sich mithin zu der in dem Anderen hervorgebrachten Vorstellung verhalten wie physische Ursache zur Wirkung. — Dass ein solches Verhältniss möglich sei, d. i. dass ein intelligentes Wesen zufolge eines Zweckbegriffs durch Freiheit physische Ursache werden könne, wird zur Möglichkeit einer Bekanntmachung überhaupt postulirt, kann aber nicht theoretisch bewiesen werden.

Der Begriff der Offenbarung, als unter diesem Gattungsbegriffe enthalten, muss alle die angezeigten Merkmale, aber er kann ihrer noch mehrere haben, d. i. er kann gewisse auf verschiedene Art bestimmbare Merkmale der Bekanntmachung völlig bestimmen, und wir müssen uns hier, da wir ihn bis jetzt als blos empirisch behandeln, an den Sprachgebrauch halten.

Gewöhnlich sagt man offenbaren in Absicht der Materie nur von sehr wichtig geglaubten oder von sehr tief verborgenen Erkenntnissen, die nicht Jeder finden könne. Da dieses Merkmal blos relativ ist, indem die

Wichtigkeit oder Unwichtigkeit, Schwierigkeit oder Leichtigkeit einer Erkenntniss blos von der Meinung des Subjekts abhängt, so ist sogleich einleuchtend, dass diese Bestimmung für die Philosophie nicht tauge.

Ebenso untauglich ist eine andere Bestimmung im Sprachgebrauche, die sich auf den Bekanntmachenden bezieht, da man nämlich offenbaren vorzüglich nur von der Mittheilung überirdischer Wesen, Dämonen, sagt. So waren alle heidnische Orakel angebliche Offenbarungen. Dass der Offenbarende ein freies und intelligentes Wesen sein, also unter den Gattungsbegriff gehören müsse, unter den auch die Dämonen gehören, liegt schon im Begriffe der Bekanntmachung; wie aber Dämonen und z. B. Menschen der Art nach scharf zu unterscheiden wären, möchte sich so leicht nicht ergeben. Alle Unterscheidungen würden nur relativ ausfallen.

Es bliebe uns demnach keine für die Philosophie taugliche scharfe Bestimmung übrig, als die, dass in der Bekanntmachung überhaupt jeder freie Geist, sei er endlich oder unendlich, in der Offenbarung aber der Unendliche Bekanntmachender sei; eine Bedeutung, für welche man auch im gemeinen Sprachgebrauche die Wörter „Offenbarung", „offenbaren" u. s. w. aufsparen möchte.

Die Bestimmungen der Bekanntmachung überhaupt bleiben auch dem Offenbarungsbegriffe; mithin werden durch die dritte und vierte Folgerung alle durch Betrachtung der Sinnenwelt, als deren Urgrund wir Gott ansehen müssen, mögliche Belehrungen und Erkenntnisse aus dem Begriffe der Offenbarung ausgeschlossen. Es wird uns durch diese Betrachtung nichts bekannt gemacht, sondern wir erkennen selbst oder meinen vielmehr daraus zu erkennen, was wir selbst erst unvermerkt hineintrugen. Nämlich wir betrachten die Erscheinungen in der Sinnenwelt theils als Zwecke an sich, theils als Mittel zu ganz anderen Zwecken als zu dem einer möglichen Belehrung. Insofern zwar dadurch auch zugleich eine Erkenntniss, und insbesondere eine Erkenntniss Gottes, unserer Abhängigkeit von ihm und unserer hieraus folgenden Pflichten möglich wäre — insofern, weil sie möglich wäre, der Begriff von einer solchen Erkenntniss in Gott versetzt und ihm als Absicht bei der Weltschöpfung untergelegt werden könnte, dürfte man einen Augenblick glauben, das

ganze System der Erscheinungen lasse sich als Offenbarung ansehen. Aber, hier davon noch abgesehen, dass eine solche Erkenntniss des Uebersinnlichen von der Sinnenwelt aus ganz unmöglich ist, und dass wir erst unvermerkt die auf einem ganz anderen Wege gegebenen geistigen Begriffe in die Sinnenwelt hineintragen, die wir dann in ihr gefunden zu haben glauben — so wäre eine solche Absicht Gottes doch nicht als die letzte, mithin nicht als Endzweck der Schöpfung anzuerkennen. Erkenntniss ist unfähig, Endzweck zu sein; denn immer bleibt noch die Frage zu beantworten: warum soll ich denn nun Gott erkennen? Erkenntniss wäre nur Mittel zu einem höheren Zwecke, mithin nicht letzte Absicht der Weltschöpfung, und zwischen letzterer und der dabei beabsichtigt sein sollenden Erkenntniss fiele das Verhältniss des Grundes zur Folge weg. — Ferner ist es auch in jenem Systeme gar nicht nothwendig, durch die Betrachtung des Weltgebäudes jene Erkenntniss zu erhalten; die Erfahrung lehrt, dass sehr Viele es nach ganz anderen Gesetzen beurtheilen; mithin fällt auch das Verhältniss der Ursache zur Wirkung weg, und die Schöpfung ist keine Offenbarung.

Offenbarung ist, insoweit wir vor jetzt den Begriff bestimmt haben, eine Wahrnehmung, die von Gott gemäss dem Begriffe irgend einer dadurch zu gebenden Belehrung (was auch immer ihr Stoff sein möge), als Zwecke derselben, in uns bewirkt wird. — Man hat dies letztere Verhältniss, um welches es hier eigentlich zu thun ist, auch durch das Wort unmittelbar bezeichnet, und wenn man damit nur nicht sagen will: unsere Wahrnehmung solle in der Reihe der wirkenden Ursachen zunächst auf die Handlung Gottes folgen, sie solle schlechthin B sein, als worauf es hier gar nicht ankommt (wenn nur die Handlung Gottes auch in dieser Reihe schlechthin A ist, so mögen zwischen ihr und unserer Wahrnehmung der Mittelglieder so viele sein, als ihrer wollen), sondern nur so viel: der Begriff Gottes von der zu gebenden Belehrung solle in der Reihe der Endursachen A, und unsere Belehrung solle B sein, so ist dies ganz richtig.

Ueber die logische Möglichkeit dieses Begriffs kann kein Zweifel entstehen; denn wenn seine Bestimmungen sich widersprächen, so würde dieser Widerspruch sich

bald entdeckt haben. Die physische Möglichkeit desselben gründet sich auf das Postulat des Sittengesetzes, dass ein freies, intelligentes Wesen einem Begriffe vom Zwecke gemäss Ursache in der Sinnenwelt sein könne; welches wir für Gott um der Möglichkeit eines praktischen Gesetzes in sinnlichen Wesen willen annehmen mussten.

In der Anwendung dieses Begriffs auf ein Faktum aber thun sich grosse Schwierigkeiten hervor. — Wenn nämlich blos davon die Rede wäre, dass eine gewisse Wahrnehmung und eine dabei beabsichtigte Erkenntniss in uns wirklich würde, ohne dass wir nöthig hätten, auf den Grund der Erscheinung zurückzugehen, so wäre unsere Untersuchung jetzt geschlossen. Wir hätten blos auf die Materie einer Offenbarung zu sehen, die wir uns ruhig geben liessen. Aber es ist von der Materie am allerwenigsten, sondern ganz vorzüglich von der Form der Offenbarung die Rede; es soll uns nicht etwa nur überhaupt etwas bekannt gemacht werden, sondern dieses Etwas wird vorzüglich nur dadurch bekannt, dass wir es für offenbart anerkennen. Gott soll uns eine Erkenntniss mittheilen, die nur dadurch Erkenntniss wird, weil der Mittheilende kein Anderer ist als Gott. — Dies kommt daher, weil der Glaube an jede Bekanntmachung der Natur dieses Begriffs nach sich auf nichts Anderes als die Autorität des Bekanntmachenden gründen kann, wie oben gezeigt worden.

Die wichtigere Frage also, die noch zu beantworten ist, ist die: wie sollen wir erkennen, dass Gott gemäss einem Begriffe vom Zwecke eine gewisse Wahrnehmung in uns bewirkt habe?

Man dürfte etwa einen Augenblick meinen, das könne Stoff der durch die Wahrnehmung hervorgebrachten Vorstellung sein; wenn z. B. Jemand eine Erscheinung hätte, die sich ihm als Gott ankündigte und als solcher ihn über Manches belehrte. Aber davon ist eben die Frage, wie er erkennen solle, dass diese Erscheinung wirklich durch Gott gewirkt sei, dass weder er selbst sich noch ein anderes Wesen ihn täusche; die Frage ist von einer Kausalverbindung, und diese werden nicht wahrgenommen, es wird auf sie geschlossen. *)

*) Wer unwillig wird, dass ich das sagte, dem sagte ich's

Ein solcher Schluss könnte vorläufig auf zweierlei Art möglich scheinen; nämlich entweder a posteriori durch das Aufsteigen von der gegebenen Wahrnehmung als Wirkung zu ihrer Ursache, oder a priori durch das Herabsteigen von der bekannten Ursache zur Wirkung. Wir untersuchen die Möglichkeit des ersteren Schlusses, den man sich für die Theologie noch immer nicht will rauben lassen, ohnerachtet alles Mögliche geschehen ist, um seine Unrichtigkeit in die Augen springend zu machen.

Es giebt zwei Wege, um von einer Wahrnehmung zur Erkenntniss ihrer als solcher nicht wahrgenommenen Ursache aufzusteigen; nämlich entweder in der Reihe der wirkenden oder der der Endursachen. Im ersten Falle bestimme ich den Begriff der Ursache durch die wahrgenommene Wirkung. Es wird z. B. eine Last fortgerückt. Ich wende auf diese Wahrnehmung die Gesetze der Bewegung an und schliesse: die Ursache sei eine physische Kraft im Raume, wirke mit so oder so viel Kraft u. s. w. Die Wahrnehmung, die mich a posteriori auf den Begriff der Offenbarung bringen soll, muss nach physischen Gesetzen nicht erklärbar sein, sonst würde ich ihre Ursache auf dem Gebiete dieser Gesetze suchen und finden, und nicht nöthig haben, sie in den freien Urgrund aller Gesetze überzutragen. Das einzige vernunftmässige Prädikat dieser Ursache ist also subjektiv und negativ: sie ist mir unbestimmbar — ein Prädikat, wozu mich das Nichtbewusstsein meines Bestimmens derselben vollkommen berechtigt. Indem ich aber dieses subjektiv unbestimmbare A sofort und ohne allen weiteren Grund (und es lässt sich kein anderer angeben als das Nichtbewusstsein meines Bestimmens) zum absolut und objektiv unbestimmbaren A mache, so folge ich freilich dem Hange meines Geistes, sobald sich's thun lässt, zum schlechthin Unbedingten fortzuschreiten; aber die Unrechtmässigkeit dieses Verfahrens sollte doch wohl jetzt keiner weiteren Rüge bedürfen. — Wir sind freilich genöthigt, überhaupt ein absolut erstes Glied in der Reihe anzunehmen; aber bei keinem bestimmten Gliede dürfen wir sagen: dies ist das erste. Denn die Reihe (ich rede von

---

nicht. Ich kenne aber Leser, denen man es allerdings sagen muss.

der der wirkenden Ursachen) ist unendlich, und unser Aufsteigen in ihr ist nie vollendet. Vollenden wir sie irgendwo, so nehmen wir ein Unendliches an, welches endlich ist, und das — ist ein Widerspruch.

Was wir in der Reihe der wirkenden Ursachen nicht können, lasst uns in der der Endursachen versuchen.

Wir machen eine Wahrnehmung, und auf sie zunächst in der Zeit folgt die Wahrnehmung einer Erkenntniss in uns, die wir vorher in uns nicht wahrgenommen haben. Wir sind durch die Gesetze des Denkens genöthigt, beide Wahrnehmungen in Kausalverbindung zu denken; die erstere ist Ursache der zweiten als ihrer Wirkung. Nun wollen wir auch umgekehrt die Erkenntniss als Ursache der sie selbst verursachenden Wahrnehmung denken, d. i. wir wollen annehmen, dass diese Wahrnehmung nur durch den Begriff von der verursachten Erkenntniss möglich gewesen. Sind wir zu dieser Annahme nicht durch Nothwendigkeit getrieben, so nehmen wir etwas ganz willkürlich und ohne Grund an; — wir meinen nur so. — Nothwendigkeit (ob subjektive oder objektive, wird sich gleich zeigen) treibt uns zu dieser Annahme nur dann, wenn die Wahrnehmung und die dadurch ertheilte Belehrung sich verhalten wie Theile und Ganzes, und wenn weder ein Theil ohne das Ganze, noch das Ganze ohne alle Theile denkbar ist. Ein solches Verhältniss ist nicht nur an sich möglich, sondern auch in vielen Fällen der untersuchten Art wirklich. Ich muss dann mir beide Dinge in Zweckverbindung denken; ich kann die Wahrnehmung nicht erklären, wenn ich nicht den Begriff der dadurch entstandenen Erkenntniss, die in der Zeitreihe, mithin in der Reihe meiner Empfindungen folgt, in der Reihe meiner Beurtheilungen, die durch Spontaneität geleitet wird, vorher setze. Bis dahin habe ich ganz Recht. Nun aber trage ich das subjektive Gesetz der Möglichkeit meiner Beurtheilung auf die Möglichkeit des Dinges an sich über und schliesse: weil ich mir den Begriff der Wirkung vor der Ursache vorher denken muss, so musste er auch vorher in irgend einem intelligenten Wesen sein; ein Schluss, zu dem der Hang, alles Subjektive für objektiv gültig anzunehmen, mich zwar verleitet, aber nicht berechtigt. Auf eine solche offenbar

erschlichene Schlussfolge lässt sich keine vernünftige Ueberzeugung gründen.

Aber gesetzt, wir liessen Euch diesen Schluss gelten, so hättet Ihr nun zwar allerdings Grund, ein freies intelligentes Wesen als Ursache der untersuchten Erscheinung anzunehmen, für welches das in der Reihe der wirkenden Ursachen Euch unbestimmbare A bestimmbar wäre, und das kann der erste beste Mensch sein, der ein Wenig mehr weiss als Ihr; aber was berechtigt Euch denn eben, das unendliche Wesen dafür anzunehmen? „Was ich nicht einsehen kann, kann nur der unendliche Verstand einsehen“: — dieser Schluss ist vermessen, wenn je einer es war. Weit bescheidener und konsequenter urtheilten die heidnischen Theologen, die für Ursache unerklärbarer Erscheinungen schlechthin Dämonen, nicht eben den unendlichen Geist annahmen, und unter uns das Volk, das sie für Wirkungen der Zauberer, Gespenster und Kobolde erklärt.

A posteriori ist es also schlechthin unmöglich, eine Erscheinung für Offenbarung theoretisch anzuerkennen.

Ebenso unmöglich ist ein theoretischer Beweis a priori. Man hat nur die Erfordernisse eines solchen Beweises zu nennen, um seine Unmöglichkeit und seine Widersprüche zu zeigen. Es müsste nämlich aus dem durch theoretische Naturphilosophie a priori gegebenen Begriffe von Gott die Nothwendigkeit gezeigt werden, dass in Gott der Begriff einer gewissen empirisch bestimmten Offenbarung und der Entschluss, ihn darzustellen, vorhanden sei.

Wir müssen demnach die Möglichkeit, von der Seite der Form in diesen Begriff einzudringen und, wenn sich kein anderer Weg zeigen sollte, die reale Möglichkeit des Begriffes selbst aufgeben. — Aber wir kamen oben von der Seite seiner Materie, von dem Begriffe der Religion aus, auf ihn. Wir haben also noch vermittelst einer materialen Erörterung zu versuchen, was uns durch eine formale nicht gelang.

Durch die gezeigte Unhaltbarkeit dieses Begriffs von Seiten seiner Form wird zugleich Alles, was nicht Religion betrifft, von welcher allein er noch seine Bestätigung erwartet, aus seinem Umfange ausgeschlossen, da zuvor über den möglichen Inhalt einer Offenbarung nichts zu

bestimmen war. Wir fügen also diesem Begriffe noch das Merkmal hinzu, dass das in einer Offenbarung Bekanntgemachte religiösen Inhalts sein müsse, und hiermit ist denn die Bestimmung dieses Begriffs vollendet.[25])

§. 6.

Materiale Erörterung des Offenbarungsbegriffs.

Alle religiösen Begriffe lassen sich nur a priori von den Postulaten der praktischen Vernunft ableiten, wie oben §. 3 durch die wirkliche Deduktion derselben gezeigt worden. Da nun der Offenbarungsbegriff eine gewisse Form solcher Begriffe zum Gegenstande haben soll und nicht von Seiten seiner Form (nämlich als Begriff), mithin, wenn seine reale Möglichkeit sich soll sichern lassen, nur von Seiten seines Inhalts deduzirt werden kann, so haben wir seinen Ursprung im Felde der reinen praktischen Vernunft aufzusuchen. Er muss sich a priori von Ideen dieser Vernunft deduziren lassen, wenn auch nicht ohne Voraussetzung aller Erfahrung, dennoch blos mit Voraussetzung einer Erfahrung überhaupt, und zwar ohne etwas von ihr entlehnt oder gelernt zu haben, sondern um einer gewissen Erfahrung — die aber nicht als Erfahrung nach theoretischen, sondern als Moment der Willensbestimmung nach praktischen Gesetzen beurtheilt wird, und bei der es nicht um die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der gemachten Beobachtung, sondern um ihre praktischen Folgen zu thun ist — selbst das Gesetz nach praktischen Grundsätzen vorzuschreiben. Es ist hier nicht wie im Felde der Naturbegriffe, wo wir bei Deduktion eines Begriffs a priori zeigen können und müssen, dass ohne ihn entweder Erfahrung überhaupt, wenn er rein ist, oder eine gewisse bestimmte Erfahrung, wenn er nicht rein ist, gar nicht möglich sei, sondern, da wir im Felde der Vernunft sind, können und dürfen wir nur zeigen, dass ohne den Ursprung eines gewissen Begriffs a priori keine vernunftmässige Anerkennung einer gewissen Erfahrung für das, für was sie sich giebt, möglich sei. Dies ist hier um so nöthiger, da dieser Begriff von einem Wege aus, der in dieser Rücksicht schon verdächtig ist, uns wer weiss welche Erkenntnisse im Felde des Uebersinnlichen verspricht und aller Schwärmerei

Thor und Thüre zu öffnen droht, wenn er nicht a priori ist, und wir ihm also Gesetze vorschreiben können, an welche wir alle seine a posteriori möglichen Anmassungen halten und sie nach denselben beschränken können. Es muss also gezeigt werden, dass dieser Begriff vernunftmässig nur a priori möglich sei, und dass er also die Gesetze des Prinzips, durch welches es möglich ist, anerkennen müsse; oder, wenn er das nicht sei und seine Befugnisse gänzlich und allein a posteriori zu erweisen Anspruch mache, gänzlich falsch und erschlichen sei, und dass von dieser Untersuchung sein ganzes Schicksal abhange. Sie ist also der Hauptpunkt dieser Kritik.

Gesetzt nun aber auch, die Möglichkeit seines Ursprungs a priori als einer Vernunftidee liesse sich durch eine Deduktion darthun, so bliebe immer noch auszumachen, ob er a priori gegeben oder gemacht und erkünstelt sei, und wir gestehen, dass der sonderbare Weg, den er aus der Ideen- in die Sinnenwelt und aus dieser wieder in jene nimmt, ihn des Letzteren wenigstens sehr verdächtig mache. Sollte sich dies bestätigen, so gäbe es freilich vors Erste kein gutes Vorurtheil für ihn, da es schon bekannt ist, dass die Vernunft im Felde des Uebersinnlichen zwar ins Unermessliche schwärmen und dichten, aber daraus, dass es ihr möglich war, sich etwas zu denken, noch nicht einmal die Möglichkeit folgern könne, dass dieser Idee überhaupt etwas entspreche. Es bleibt aber doch noch ein Weg übrig, diese Idee aus den leeren Träumen der Vernunft herauszuheben, wenn sich nämlich in der Erfahrung, und zwar — da hier von einem praktischen Begriffe die Rede ist — ein empirisch gegebenes praktisches Bedürfniss zeigt, welches jenen Begriff, der a priori freilich nicht gegeben war, a posteriori zwar nicht giebt, aber doch berechtigt. Diese Erfahrung ergänzt dann, was zur Rechtmässigkeit dieses Begriffs a priori fehlte: sie liefert das vermisste Datum. Daraus nun folgt noch nicht, dass der Begriff selbst a posteriori sei, sondern nur dass sich a priori nicht zeigen lasse, ob er nicht überhaupt ganz leer sei.

Diese Einschränkung bestimmt denn auch die wahre Beschaffenheit der Deduktion dieses Begriffs a priori. Es soll nämlich durch dieselbe nicht dargethan werden, dass er wirklich a priori da sei, sondern nur dass er a priori

möglich sei; nicht dass jede Vernunft ihn nothwendig a priori haben müsse, sondern dass sie ihn, wenn ihre Ideenreihe ohngefähr nach dieser Richtung hingeht, haben könne. Das Erstere wäre nur möglich, wenn ein Datum der reinen Vernunft a priori angezeigt werden könnte, wie z. B. bei der Idee von Gott, vom absoluten Weltganzen u. s. w., die nothwendige Aufgabe der Vernunft war, zu allem Bedingten das schlechthin Unbedingte zu suchen, welches die Vernunft nöthigte, auf diesen Begriff zu kommen. Da aber ein solches Datum a priori sich nicht vorfindet, so darf und kann die Deduktion desselben nur seine Möglichkeit als Idee, und insofern er das ist, zeigen. — Keine historische *) Deduktion also der Entstehung dieses Begriffs unter der Menschheit, welche es auch noch so wahrscheinlich machte, dass er zuerst durch wirkliche Fakta in der Sinnenwelt, die man aus Unwissenheit übernatürlichen Ursachen zugeschrieben, oder durch geflissentlichen Betrug entstanden sei; selbst kein unwiderlegbarer Beweis, dass keine Vernunft ohne jenes empirisch gegebene Bedürfniss je auf diese Idee gekommen sein würde, wenn ein solcher möglich wäre, würde dieser Deduktion widersprechen. Denn im ersten Falle wäre der Begriff *in concreto* freilich ganz unrechtmässig entstanden, welches aber der Möglichkeit, sich einen rechtmässigen Ursprung desselben *in abstracto* zu denken, nicht den geringsten Eintrag thun kann: im zweiten wäre jenes empirische Datum zwar die Gelegenheitsursache gewesen, auf ihn zu kommen; wenn er aber durch den Inhalt der gemachten Erfahrung nur nicht bestimmt ist (und eine Deduktion a priori muss die Unmöglichkeit hiervon zeigen), so wäre sie nicht sein Prinzip gewesen. Ein Anderes ist die Gültigkeit dieses Begriffs, d. i. ob sich vernünftigerweise annehmen lasse, dass ihm etwas ausser uns korrespondiren werde; diese kann freilich nur empirisch deduzirt werden und erstreckt sich mithin nicht weiter, als das Datum gilt, aus dem sie deduzirt wird. Lasst uns dies durch ein Beispiel erläutern. — Der Be-

*) Ueberhaupt haben Alle, die durch historische, geographische, physische Deduktionen die kritische Philosophie widerlegen, noch nicht den ersten Satz der Philosophie gefasst, die sie widerlegen. (Anm. d. 2. Ausg.)

griff eines bösen Grundprinzips neben einem guten ist offenbar ein Begriff a priori, denn er kann in keiner Erfahrung gegeben sein; und zwar eine Vernunftidee; und sie muss sich mithin ihrer Möglichkeit nach deduziren lassen, wenn sie nicht etwa den Vernunftprinzipien gar widerspricht. Diese Idee ist aber a priori nicht gegeben, sondern gemacht; denn es lässt sich kein Datum der reinen Vernunft für sie anführen. In der Erfahrung aber kommen mehrere Data vor, welche diesen Begriff zu berechtigen scheinen, und welche die Gelegenheitsursachen seiner Entstehung gewesen sein können. Wenn nun nur diese Data ihn wirklich berechtigten; wenn man ihn nur für ein praktisches, wenngleich empirisch bedingtes Bedürfniss und nicht lediglich zur theoretischen Naturerklärung hätte brauchen wollen; wenn er nur endlich der praktischen Vernunft nicht gar widerspräche, so hätte man ihn, ohngeachtet seine Gültigkeit sich nur auf empirische Data beruft, wenigstens für eine Idee, der etwas entsprechen könnte, wohl annehmen dürfen.

Durch die erstere Deduktion der Möglichkeit des Begriffs der Offenbarung a priori scheint nun nicht viel ausgerichtet zu werden, und es ist nicht zu leugnen, dass sie eine sehr leere und unnütze Bemühung sein würde, wenn nicht gezeigt werden könnte, dass dieser Begriff, wenn er nicht a priori möglich ist, überhaupt nicht vernunftmässig ist. Folglich hängt sein ganzer Werth von dieser Deduktion ab.[26])

§. 7.

Deduktion des Begriffs der Offenbarung aus Prinzipien der reinen Vernunft a priori.

Wenn endliche moralische Wesen, d. i. solche Wesen, welche ausser dem Moralgesetze noch unter Naturgesetzen stehen, als gegeben gedacht werden, so lässt sich, da das Moralgesetz nicht blos in demjenigen Theile dieser Wesen, der unmittelbar und allein unter desselben Gesetzgebung steht (ihrem oberen Begehrungsvermögen), sondern auch in demjenigen, der zunächst unter den Naturgesetzen steht, seine Kausalität ausüben soll, vermuthen, dass die Wirkungen dieser beiden Kausalitäten, deren Gesetze gegenseitig ganz unabhängig von einander sind auf die Willens-

bestimmung solcher Wesen, in Widerstreit gerathen werden. Dieser Widerstreit des Naturgesetzes gegen das Sittengesetz kann nach Maassgabe der besonderen Beschaffenheit ihrer sinnlichen Natur der Stärke nach sehr verschieden sein, und es lässt sich ein Grad dieser Stärke denken, bei welchem das Sittengesetz seine Kausalität in ihrer sinnlichen Natur entweder auf immer oder nur in gewissen Fällen gänzlich verliert. Sollen nun solche Wesen in diesem Falle der Moralität nicht gänzlich unfähig werden, so muss ihre sinnliche Natur selbst durch sinnliche Antriebe bestimmt werden, sich durch das Moralgesetz bestimmen zu lassen. Soll dies kein Widerspruch sein — und es ist an sich allerdings einer, sinnliche Antriebe als Bestimmungsgründe reiner Moralität gebrauchen zu wollen — so kann es nichts Anderes heissen, als dass rein moralische Antriebe auf dem Wege der Sinne an sie gebracht werden sollen. Der einzige rein moralische Antrieb ist die innere Heiligkeit des Rechts. Diese ist durch ein Postulat der reinen praktischen Vernunft in Gott *in concreto* (folglich der Sinnlichkeit zugänglich) und er selbst als moralischer Richter aller vernünftigen Wesen nach diesem ihm durch seine Vernunft gegebenen Gesetze, mithin als Gesetzgeber jener Wesen, dargestellt worden. Diese Idee vom Willen des Heiligsten als Sittengesetze für alle moralische Wesen ist nun von der einen Seite völlig identisch mit dem Begriffe der inneren Heiligkeit des Rechts, folglich jener einige rein moralische Antrieb, und von der anderen des Vehikulums der Sinne fähig. Sie allein also entspricht der zu lösenden Aufgabe. Nun aber ist kein Wesen fähig, diese Idee auf dem Wege der sinnlichen Natur an sie gelangen zu lassen oder, wenn sie schon in ihnen mit Bewusstsein vorhanden ist, sie auf demselben zu bestätigen als ein Gesetzgeber dieser Natur, welches denn auch laut der Postulate der praktischen Vernunft jener moralische Gesetzgeber endlicher vernünftiger Wesen ist. Gott selbst also müsste ihnen sich und seinen Willen als gesetzlich für sie in der Sinnenwelt ankündigen. Nun aber ist in der Sinnenwelt überhaupt so wenig eine Ankündigung der gesetzgebenden Heiligkeit enthalten, dass wir vielmehr von ihr aus durch die auf sie anwendbaren Begriffe auf gar nichts Uebernatürliches schliessen können; und ob wir

gleich durch Verbindung des Begriffs der Freiheit mit diesen Begriffen und den dadurch möglichen Begriff eines moralischen Endzwecks der Welt auf diese Gesetzgebung schliessen können (§. 4): so setzt doch dieser Schluss schon eine Kausalität des Moralgesetzes in dem so schliessenden Subjekte voraus, die nicht nur das völlige, nur nach Naturgesetzen mögliche Bewusstsein seines Gebots, sondern auch den festen Willen, die Wirksamkeit desselben in sich durch freie Aufsuchung und Gebrauch jedes Mittels zu vermehren bewirkt hat, welche aber in den vorausgesetzten sinnlich bedingten Wesen nicht angenommen worden ist. Gott müsste sich also durch eine besondere, ausdrücklich dazu und für sie bestimmte Erscheinung in der Sinnenwelt ihnen als Gesetzgeber ankündigen. Da Gott durch das Moralgesetz bestimmt ist, die höchstmögliche Moralität in allen vernünftigen Wesen durch alle moralischen Mittel zu befördern, so lässt sich erwarten, dass er, wenn dergleichen Wesen wirklich vorhanden sein sollten, sich dieses Mittels bedienen werde, wenn es physisch möglich ist.*)

Diese Deduktion leistet, was sie versprochen. Der deduzirte Begriff ist wirklich der Begriff der Offenbarung, d. i. der Begriff von einer durch die Kausalität Gottes in der Sinnenwelt bewirkten Erscheinung, wodurch er sich als moralischen Gesetzgeber ankündigt. Er ist aus lauter Begriffen a priori der reinen praktischen Vernunft deduzirt, aus der schlechthin und ohne alle Bedingung geforderten Kausalität des Moralgesetzes in allen vernünftigen Wesen, aus dem einzig reinen Motiv dieser Kausalität, der inneren Heiligkeit des Rechts, aus dem für die Möglichkeit der geforderten Kausalität als real anzunehmenden Begriffe Gottes und seiner Bestimmungen. Aus dieser Deduktion ergiebt sich unmittelbar die Befugniss, jede angebliche Offenbarung, d. i. jede Er-

*) Dass dieser Deduktion gar nicht eine objektive, einen theoretischen Beweis a priori begründende, sondern blos eine subjektive, für den empirisch bedingten Glauben hinlängliche Gültigkeit zugeschrieben werde, ist wohl für keinen Leser, der auch nur eine dunkle Ahnung von dem Gange und Ziele dieser Abhandlung hat, zu erinnern — auch sogar dann nicht, wenn Jemand ihren Sinn vorsätzlich missdeuten sollte, um den Leser irre zu führen. (Anm. zur 2. Aus.)

scheinung in der Sinnenwelt, welche diesem Begriffe als korrespondirend gedacht werden soll, einer Kritik der Vernunft zu unterwerfen. Denn wenn es schlechterdings nicht möglich ist, den Begriff derselben a posteriori durch die gegebene Erscheinung zu bekommen, sondern er selbst als Begriff a priori da ist und nur eine ihm entsprechende Erscheinung erwartet, so ist es offenbar Sache der Vernunft, zu entscheiden, ob diese gegebene Erscheinung mit ihrem Begriffe von derselben übereinkomme oder nicht; und sie erwartet demnach von ihr so wenig das Gesetz, dass sie vielmehr es ihr selbst vorschreibt. Aus ihr müssen sich ferner alle Bedingungen ergeben, unter denen eine Erscheinung als göttliche Offenbarung angenommen werden kann; nämlich, sie kann es nur insofern, als sie mit diesem deduzirten Begriffe übereinstimmt. Diese Bedingungen nennen wir Kriterien der Göttlichkeit einer Offenbarung. Alles also, was als ein dergleichen Kriterium aufgestellt wird, muss sich aus dieser Deduktion ableiten lassen, und Alles, was sich aus ihr ableiten lässt, ist ein dergleichen Kriterium.

Sie leistet aber auch nicht mehr, als sie versprochen. Der zu reduzirende Begriff wurde blos als eine Idee angekündigt; sie hat mithin keine objektive Gültigkeit desselben zu erweisen, mit welchem Erweise sie auch nicht sonderlich fortkommen dürfte. Alles, was von ihr gefordert wird, ist, zu zeigen, dass der zu deduzirende Begriff weder sich selbst, noch einem der vorauszusetzenden Prinzipien widerspreche. Er kündigte sich ferner nicht als gegeben, sondern als gemacht an (*conceptus non datus, sed ratiocinatus*); sie hat mithin kein Datum der reinen Vernunft aufzuzeigen, wodurch er uns gegeben würde, welches sie zu leisten auch nicht vorgegeben hat. Aus diesen beiden Bestimmungen ergiebt sich denn vorläufig die Folge, dass, wenn auch eine Erscheinung in der Sinnenwelt gegeben sein sollte, welche mit ihm vollkommen übereinstimmte (eine Offenbarung, welche alle Kriterien der Göttlichkeit hätte), dennoch weder eine objektive, noch selbst für alle vernünftige Wesen subjektive Gültigkeit dieser Erscheinung behauptet werden könnte, sondern die wirkliche Annehmung derselben, als einer solchen, noch unter anderen Bedingungen stehen müsste. Das von der reinen Vernunft aus vermisste, nur

in der Erfahrung mögliche Datum zu diesem Begriffe, dass nämlich moralische Wesen gegeben seien, welche ohne Offenbarung der Moralität unfähig sein würden, wird als Hypothese vorausgesetzt, und eine Deduktion des Offenbarungsbegriffes hat nicht die Wirklichkeit desselben darzuthun, welches sie ohnehin als Deduktion a priori für ein empirisches Datum nicht leisten könnte, sondern es ist für sie völlig hinreichend, wenn diese Voraussetzung sich nur nicht widerspricht und demnach nur vollkommen denkbar ist. Aber eben darum, weil dieses Datum erst von der Erfahrung erwartet wird, ist dieser Begriff nicht rein a priori. Die physische Möglichkeit einer diesem Begriffe entsprechenden Erscheinung kann eine Deduktion desselben, die nur aus Prinzipien der praktischen, nicht der theoretischen Vernunft geführt wird, nicht erweisen, sondern muss sie voraussetzen. Ihre moralische Möglichkeit wird zur Möglichkeit ihres Begriffes schlechterdings erfordert und folgt im Allgemeinen aus der Möglichkeit obiger Deduktion. Ob aber eine *in concreto* gegebene Offenbarung dieser Erforderniss nicht widerspreche, ist das Geschäft einer angewandten Kritik dieser gegebenen Offenbarung, und unter welchen Bedingungen sie ihr nicht widerspreche, das Geschäft einer Kritik des Offenbarungsbegriffes überhaupt.

Aus allem bis jetzt Gesagten ergiebt sich nun auch, welchen Weg unsere Untersuchung weiter zu nehmen habe. Die Möglichkeit dieses Begriffs, insofern er das ist, d. i. seine Gedenkbarkeit, ist gezeigt. Ob er aber nicht etwa überhaupt leer sei, oder ob etwas ihm Korrespondirendes sich vernünftigerweise erwarten lasse, hängt von der empirischen Möglichkeit (nicht der blossen Gedenkbarkeit) des in ihm als Bedingung vorausgesetzten empirischen Datums ab. Diese also ist es, welche vor allen Dingen dargethan werden muss. Eine Kritik aller Offenbarung überhaupt hat aber in Rücksicht dieses Datums auch weiter nichts darzuthun, als seine absolute Möglichkeit; da hingegen die Kritik einer angeblichen Offenbarung *in concreto* die bestimmte Wirklichkeit des vorausgesetzten empirischen Bedürfnisses zu zeigen hätte, wie erst weiter unten bewiesen werden kann.

Dass eine durch Freiheit einem Begriffe vom Zwecke gemäss bewirkte Erscheinung in der Sinnenwelt überhaupt,

folglich auch eine Offenbarung sich als physisch möglich denken lasse, bedarf keines Beweises, indem es zum Behufe der Möglichkeit der schlechthin geforderten Kausalität des Moralgesetzes auf die Sinnenwelt schon angenommen worden ist. Dennoch werden wir zur Erläuterung, nicht zum Beweise, und wegen einiger daraus herfliessender wichtigen Folgen auf Berichtigung des Offenbarungsbegriffs einige Untersuchungen über diese physische Möglichkeit anstellen.

Beim Schlusse dieser beiden Untersuchungen muss es völlig klar sein, ob sich vernünftigerweise etwas dem Offenbarungsbegriffe Korrespondirendes überhaupt erwarten lasse oder nicht. Zum Behufe der Möglichkeit aber, diesen Begriff auf eine besondere *in concreto* gegebene Erscheinung anzuwenden, bedarf es noch einer genauern Zergliederung des Offenbarungsbegriffs selbst, welcher angewendet werden soll. Die Bedingungen, unter welchen eine solche Anwendung möglich ist, müssen alle im Begriffe liegen, und sich durch eine Analysis desselben aus ihm entwickeln lassen. Sie heissen Kriterien. Unser nächstes Geschäft nach jenen Untersuchungen wird also das sein, diese Kriterien aufzustellen und zu beweisen.

Hierdurch wird nun nicht nur die Möglichkeit, für diesen Begriff überhaupt etwas ihm Korrespondirendes zu erwarten, sondern auch die, ihn auf eine wirklich gegebene Erscheinung anzuwenden, völlig gesichert. Wenn aber eine solche Anwendung gleich völlig möglich ist, so lässt sich doch daraus noch kein Grund erkennen, warum wir sie wirklich machen sollten. Nur nach Aufzeigung eines solchen Grundes also ist die Kritik aller Offenbarung geschlossen.[27])

§. 8.

Von der Möglichkeit des im Begriffe der Offenbarung vorausgesetzten empirischen Datums.

Die in der Deduktion des Begriffs der Offenbarung von praktischen Vernunftprinzipien a priori vorausgesetzte Erfahrung ist die: es könne moralische Wesen geben, in welchen das Moralgesetz seine Kausalität für immer oder nur in gewissen Fällen verliere. Das Moralgesetz fordert eine Kausalität auf das obere Begehrungsver-

mögen, um die Bestimmung des Willens; es fordert vermittelst jenes eine auf das untere, um die völlige Freiheit des moralischen Subjekts vom Zwange der Naturtriebe hervorzubringen. Ist die erstere Art der Kausalität aufgehoben, so fehlt der Wille, überhaupt ein Gesetz anzuerkennen und ihm Gehorsam zu leisten; ist nur die zweite gehindert, so ist bei allem guten Willen der Mensch zu schwach, das Gute, das er will, wirklich auszuüben. Dieser Hypothese empirische Möglichkeit soll bewiesen werden, d. h. es soll, nicht aus der Einrichtung der menschlichen Natur überhaupt, insofern sie allgemein und a priori zu erkennen ist, sondern aus ihren empirischen Bestimmungen gezeigt werden, dass es möglich und wahrscheinlich sei, dass das Sittengesetz seine Kausalität in ihnen verlieren könne, wodurch denn die Frage beantwortet wird: Warum war eine Offenbarung nöthig, und warum konnten die Menschen sich nicht mit der Naturreligion allein behelfen? Die Ursachen davon können nicht in der Einrichtung der menschlichen Natur überhaupt, insofern sie a priori zu erkennen ist, liegen; denn sonst müssten wir das Bedürfniss einer Offenbarung schon a priori zeigen können, es müsste sich ein Datum der reinen Vernunft dafür anführen lassen, und der Begriff von ihr wäre ein gegebener, sondern in zufälligen Bestimmungen derselben. Um aber die völlige Einsicht in die Grenzen, innerhalb welcher Vernunftreligion zulänglich ist, innerhalb welcher Naturreligion eintritt, und wo endlich geoffenbarte nöthig wird, zu eröffnen, wird es sehr dienlich sein, das Verhältniss der menschlichen Natur zur Religion, sowohl überhaupt, als ihren besonderen Bestimmungen nach, zu untersuchen.

Der Mensch steht, als Theil der Sinnenwelt, unter Naturgesetzen. Er ist in Absicht seines Erkenntnissvermögens genöthigt, von Anschauungen, die unter den Gesetzen der Sinnlichkeit stehen, zu Begriffen fortzugehen, und in Absicht des untern Begehrungsvermögens sich durch sinnliche Antriebe bestimmen zu lassen. Als Wesen einer übersinnlichen Welt aber, seiner vernünftigen Natur nach, wird sein oberes Begehrungsvermögen durch ein ganz anderes Gesetz bestimmt, und dieses Gesetz eröffnet durch seine Anforderungen ihm Aussichten auf Erkenntnisse, die weder unter den Bedingungen der Anschauung, noch unter

denen der Begriffe stehen. Da aber sein Erkenntnissvermögen schlechterdings an jene Bedingungen gebunden ist, und er ohne sie sich gar nichts denken kann, so ist er genöthigt, auch diese Gegenstände einer übernatürlichen Welt unter jene Bedingungen zu setzen, ob er gleich erkennt, dass eine solche Vorstellungsart nur subjektiv, nicht objektiv gültig sei, und dass sie ihn weder zu theoretischen, noch praktischen Folgerungen berechtige. Sein unteres, durch sinnliche Antriebe bestimmbares Begehrungsvermögen ist dem oberen untergeordnet, und es soll nie seinen Willen bestimmen, wo die Pflicht redet. Dies ist wesentliche Einrichtung der menschlichen Natur. So soll der Mensch sein, und so kann er auch sein, denn Alles, was ihn verhindert, so zu sein, ist seiner Natur nicht wesentlich, sondern zufällig, und kann also nicht nur weggedacht werden, sondern auch wirklich wegsein. In welchem Verhältnisse steht er nun in diesem Zustande gegen die Religion? bedarf er ihrer? welcher? und wozu?

Die nächste Folge dieser ursprünglichen Einrichtung der menschlichen Natur ist die, dass ihm das Moralgesetz als Gebot und nicht als Aussage erscheint, dass es zu ihm von Sollen redet, und nicht von Sein; dass er sich bewusst ist, auch anders, als dieses Gesetz befiehlt, handeln zu können; dass er folglich, seiner Vorstellung nach, einen Werth und ein Verdienst erhält, wenn er so handelt. Dieser Werth, den er sich selbst giebt, berechtigt ihn, die demselben angemessene Glückseligkeit zu erwarten; aber diese kann er sich nicht selbst geben, so wie jenen; er erwartet sie also vom höchsten Exekutor des Gesetzes, der ihm durch dasselbe angekündigt wird. Dieses Wesen zieht seine ganze Verehrung auf sich, weil es einen unendlichen Werth hat, gegen welchen der seinige in Nichts verschwindet, und seine ganze Zuneigung, weil er Alles von ihm erwartet, was er Gutes zu erwarten hat. Er kann nicht gleichgültig gegen den stets gegenwärtigen Beobachter, Späher und Beurtheiler seiner geheimsten Gedanken und den gerechtesten Vergelter derselben bleiben. Er muss wünschen, ihm seine Bewunderung und Verehrung zu bezeigen, und da er's durch nichts Anderes kann, es durch pünktlichen, in Rücksicht auf Ihn geleisteten Gehorsam zu thun. — Dies ist reine Vernunftreligion. Religiosität von dieser Art erwartet nicht vom

Gedanken des Gesetzgebers ein Moment zur Erleichterung der Willensbestimmung, sondern nur Befriedigung ihres Bedürfnisses, ihm ihre Zuneigung zu erkennen zu geben. Sie erwartet keine Anforderung von Gott, ihm zu gehorchen, sondern nur die Erlaubniss, bei ihrem willigen Gehorsame auf ihn zu sehen. Sie will nicht Gott eine Gunst erweisen, indem sie ihm dient; sondern sie erwartet es von ihm als die höchste Gnade, sich von ihr dienen zu lassen. — Dies ist die höchste moralische Vollkommenheit des Menschen. Sie setzt nicht nur den festen Willen, immer sittlich gut zu handeln, sondern auch völlige Freiheit voraus. Es ist a priori unmöglich zu bestimmen, ob *in concreto* irgend ein Mensch dieser moralischen Vollkommenheit fähig sei, und es ist bei gegenwärtiger Lage der Menschheit gar nicht wahrscheinlich.

Der zweite Grad der moralischen Güte setzt eben diesen festen Willen, im Ganzen dem Moralgesetze zu gehorchen, aber keine völlige Freiheit in einzelnen Fällen voraus. Die sinnliche Neigung kämpft noch gegen das Pflichtgefühl und ist ebenso oft Siegerin, als besiegt. Die Ursachen dieser moralischen Schwäche liegen nicht im Wesentlichen der menschlichen Natur, sondern sie sind zufällig; theils bei diesem und jenem Subjekte eine körperliche Konstitution, welche die grössere Heftigkeit und die anhaltendere Dauer der Leidenschaften begünstigt, theils und hauptsächlich die gegenwärtige Lage der Menschheit, in welcher wir weit früher angewöhnt werden, nach Naturtrieben zu handeln, als nach moralischen Gründen, und weit öfterer in den Fall kommen, uns durch die ersteren bestimmen lassen zu müssen, als durch die letzteren, so dass unsere Ausbildung als Naturmenschen meist immer grosse Vorschritte vor unserer moralischen Bildung voraus hat. Da in diesem Zustande der ernste Wille, moralisch zu handeln, mithin ein lebhaftes, thätiges, sittliches Gefühl vorausgesetzt wird, so muss diese Schwäche dem Menschen sehr unangenehm sein, und er muss begierig jedes Mittel aufsuchen und ergreifen, um seine Bestimmung durchs Moralgesetz zu erleichtern. Wenn es darum zu thun ist, der moralischen Neigung das Uebergewicht über die sinnliche zu verschaffen, so kann dies auf zweierlei Art geschehen: theils indem man die sinnliche Neigung schwächt, theils indem man den Antrieb des Sittengesetzes,

die Achtung für dasselbe, verstärkt. Das Erste geschieht nach technisch-praktischen Regeln, die auf Naturprinzipien beruhen, und über welche Jeden sein eigenes Nachdenken, Erfahrung und empirische Selbstkenntniss belehren muss. Sie liegen ausser dem Kreise unserer gegenwärtigen Untersuchung. Der Antrieb des Moralgesetzes lässt sich, ohne der Moralität Abbruch zu thun, nicht anders verstärken, als durch lebhafte Vorstellung der innern Erhabenheit und Heiligkeit seiner Forderungen, durch ein dringenderes Gefühl des Sollens und Müssens. Und wie kann dies dringender werden, als wenn uns stets die Vorstellung eines ganz heiligen Wesens vorschwebt, das uns heilig zu sein befiehlt? In ihm erblicken wir die Uebereinstimmung mit dem Gesetze nicht mehr blos als etwas, das sein soll, sondern als etwas, das ist; in ihm erblicken wir die Nothwendigkeit, so zu sein, dargestellt. Wie kann das sittliche Gefühl mehr verstärkt werden, als durch die Vorstellung, dass bei unmoralischen Handlungen nicht blos wir selbst, die wir unvollkommene Wesen sind — nein, dass die höchste Vollkommenheit uns verachten müsse? dass bei Selbstüberwindung und Aufopferung unserer liebsten Neigungen für die Pflicht, nicht nur wir selbst, sondern die wesentliche Heiligkeit uns ehren müsse? Wie können wir aufmerksamer auf die Stimme unseres Gewissens und gelehriger gegen sie werden, als wenn wir in ihr die Stimme des Heiligsten hören, der unsichtbar uns immer begleitet und die geheimsten Gedanken unseres Herzens späht — vor dem wir wandeln? Da die Neigung im Subjekte gegen dieses neue Moment des Sittengesetzes, welches ihr Abbruch thut, streitet, so wird die Vernunft suchen, dasselbe durch völlige Sicherung des Grundes, auf dem es beruht, zu befestigen; sie wird einen Beweis für den Begriff Gottes als moralischen Gesetzgebers suchen, und sie wird ihn im Begriffe desselben, als Weltschöpfers, finden. Dies ist der zweite Grad der sittlichen Vollkommenheit, der die Naturreligion begründet. — Diese Religion soll allerdings Mittel der Willensbestimmung in einzelnen Fällen, bei eintretendem Kampfe der Neigung gegen die Pflicht, werden; aber sie setzt die erste, höchste Bestimmung des Willens, dem Moralgesetze überhaupt zu gehorchen, als durch dasselbe schon geschehen voraus, denn sie bietet

sich nicht dar, sondern sie muss gesucht werden, und Niemand kann sie suchen, der sie nicht wünscht.

Der tiefste Verfall vernünftiger Wesen in Rücksicht auf Sittlichkeit endlich ist es, wenn nicht einmal der Wille da ist, ein Moralgesetz anzuerkennen und ihm zu gehorchen, wenn sinnliche Triebe die einzigen Bestimmungsgründe ihres Begehrungsvermögens sind. Es scheint wenigstens vor der Hand gar nichts für die Nothwendigkeit einer Offenbarung zu beweisen, wenn man auch in der Gesellschaft unter andern moralisch bessereu Menschen noch so viele in diesem Grade verdorbene Subjekte sollte aufzeigen können; denn es muss den Besseren möglich sein, und es ist ihre Pflicht, — könnte man sagen, — in den Schlechteren durch Belehrung und Bildung das moralische Gefühl zu entwickeln und sie so bis zum Bedürfniss einer Religion zu führen. Ohne uns vor der Hand auf diese Untersuchung einzulassen, wollen wir die Frage nur so stellen, wie ihre Beantwortung für den Erweis eines empirischen Bedürfnisses der Offenbarung entscheidend wird: War es möglich, dass die ganze Menschheit, oder wenigstens ganze Völker- und Länderstriche in diesen tiefen moralischen Verfall gerathen konnten? Um sie beantworten zu können, müssen wir erst den Begriff der empirischen Sinnlichkeit etwas näher bestimmen.

Sinnlichkeit überhaupt, nämlich empirische, könnte man füglich als eine Unfähigkeit zur Vorstellung der Ideen beschreiben, um dadurch zugleich den theoretischen Fehler, sich dieselben entweder gar nicht oder nicht anders als unter den Bedingungen der empirischen Sinnlichkeit denken zu können, und den praktischen, sich nicht durch dieselben bestimmen zu lassen, der aus dem ersteren nothwendig folgt, zu befassen. Man kann die empirische Sinnlichlichkeit, ebenso wie die reine, in zwei Gattungen eintheilen, in die äussere und innere. Die erstere besteht in theoretischer Rücksicht darin, wenn man sich Alles unter die empirischen Bedingungen der äusseren Sinne, Alles hörbar, fühlbar, sichtbar u s. w. denkt, und auch Alles wirklich sehen, hören, fühlen will, und damit ist immer eine gänzliche Unfähigkeit zum Nachdenken, zu Verfolgung einer Reihe von Schlüssen, wenn es auch nur über Gegenstände der Natur ist, verbunden; und in praktischer, wenn man sich nur durch die Lust des

äusseren Sinnes bestimmen lässt. Dieses ist derjenige Grad derselben, den man auch rohe Sinnlichkeit nennt. Die zweite besteht in theoretischer Rücksicht darin, dass man sich Alles wenigstens unter die empirischen Bedingungen unseres inneren Sinnes Alles modificirbar denkt und es auch wirklich modificiren will; und in praktischer, wenn man sich durch nichts Höheres bestimmen lässt, als durch die Lust des inneren Sinnes. Dahin gehört die Lust am Spiel, am Dichten, am Schönen (aber nicht am Erhabenen), selbst am Nachdenken, am Gefühl seiner Kraft, und sogar das Mitgefühl, ob es gleich der edelste aller sinnlichen Triebe ist. Wenn diese Sinnlichkeit herrschend ist, d. i. wenn wir blos und lediglich durch ihren Antrieb und nie durch das Moralgesetz uns bestimmen lassen, so ist klar, dass sie allen Willen, gut zu sein, und alle Moralität gänzlich ausschliesst. Aber bei den meisten Menschen hat sie zwar bei Weitem das Uebergewicht, und sie werden in den meisten Fällen blos durch sie bestimmt; aber dennoch sind sie darum noch nicht überhaupt aller reinmoralischen Handlungen unfähig und haben wenigstens noch so viel moralisches Gefühl, um die Sträflichkeit und Unanständigkeit ihrer Handlungsart in auffallenden Fällen oder bei gewissen Veranlassungen zu fühlen und sich deren zu schämen. Gesetzt aber, sie wendeten das Moralgesetz auch nie auf sich selbst an und hätten nie Scham oder Reue über ihre eigene Unvollkommenheit empfunden, so zeigt es sich doch in ihrer Beurtheilung der Handlungen Anderer, in ihrer oft starken Missbilligung derselben aus richtigen moralischen Gründen, dass sie des moralischen Sinnes nicht gänzlich unfähig sind. Auf Menschen von dieser Art, sollte man glauben, würde man eben von der Seite aus, wo sie noch Empfänglichkeit für Moralität zeigen, wirken, — man würde sich eben der Grundsätze, die sie auf Andere anwenden, bedienen können, um ihnen über ihren eigenen Zustand die Augen zu öffnen, sie so allmählich zum guten Willen und durch ihn endlich zur Religiosität zu führen. Es müsste also zum Behufe der Nothwendigkeit einer Offenbarung gezeigt werden können, dass Menschen und ganze Menschengeschlechter möglich seien, die durch herrschende Sinnlichkeit des Sinnes für Moralität entweder gänzlich oder doch in einem so hohen Grade beraubt wären, dass man von

diesem Wege aus gar nicht auf sie wirken könne; welche sich des Moralgesetzes in ihnen entweder gar nicht oder doch so wenig bewusst seien, dass man auf diesen Grund in ihnen gar nichts bauen könne. Es lässt sich a priori wohl denken, dass die Menschheit entweder von ihrem Ursprunge an oder durch mancherlei Schicksale in so eine Lage habe kommen können, dass sie, in beständigem hartem Kampfe mit der Natur um ihre Subsistenz, genöthigt gewesen sei, alle ihre Gedanken stets auf das, was vor ihren Füssen lag, zu richten, auf nichts denken zu können, als auf das Gegenwärtige, und kein ander Gesetz hören zu können, als das der Noth. In so einer Lage ist es unmöglich, dass das moralische Gefühl erwache und sittliche Begriffe sich entwickeln; aber die Menschheit wird nicht immer, sie wird ausser besonderen Fällen nicht lange in derselben bleiben: sie wird durch Hülfe der Erfahrung sich Regeln machen und Maximen ihres Verhaltens abstrahiren. Diese Maximen, blos durch Erfahrung in der Natur entstanden, werden auch blos auf diese angewendet sein und möglichen moralischen Regeln oft widersprechen. Sie werden sich dennoch, durch ihre Anwendbarkeit und durch das allgemeine Beispiel bewährt, von Generation auf Generation fortpflanzen und vermehrt werden; und nun werden sie es sein, die die Möglichkeit der Moralität vernichten, nachdem jene dringende Noth, die vor ihnen es that, durch sie zum Theil gehoben ist. Denkt man an die Bewohner des Feuerlandes, welche ihr Leben in einem Zustande, der so nahe an die Thierheit grenzt, hinbringen, an die meisten Bewohner der Südsee-Inseln, welchen der Diebstahl etwas ganz Gleichgültiges zu sein, und welche sich desselben nicht im Geringsten zu schämen scheinen, an jene Neger, welche ohne langes Bedenken ihre Frau oder ihre Kinder gegen einen Trunk Branntwein in die Sklaverei verkaufen: so scheint man die erstere Bemerkung in der Erfahrung bestätigt zu finden; und um sich von der Richtigkeit der zweiten zu überzeugen, hat man nur die Sitten und Maximen polizirter Völker zu studiren.

Wie soll nun die Menschheit aus diesem Zustande zur Moralität und durch sie zur Religion gelangen? Kann sie dieselbe nicht selbst finden? Um diese Frage bestimmter zu beantworten, müssen wir dasjenige, was

hierzu vorausgesetzt wird, mit ihrem Zustande vergleichen. Um zu entscheiden, ob ein Volk der Sittlichkeit überhaupt in seinem gegenwärtigen Zustande fähig sei oder nicht, ist es nicht genug, ihr Verhalten zu betrachten, und der Schluss: ein gewisses Volk begeht allgemein und ohne Spur der geringsten Scham Handlungen, die gegen die ersten Grundsätze aller Moral streiten, also ist es ohne alles moralisches Gefühl, ist übereilt. Man muss untersuchen, ob sich denn nicht einmal der Begriff von Pflicht überhaupt, wenngleich noch so dunkel gedacht, bei ihnen zeige, und wenn man dann da z. B. nur soviel findet, dass sie auf die Beobachtung eines Vertrages, die sie nicht erzwingen können, auch in dem Falle, da es dem zweiten Theile zuträglich wäre, ihn nicht zu halten, trauen und in diesem Vertrauen sich wagen, dass sie im Fall der Verletzung desselben lebhafteren und bittereren Unwillen zeigen, als sie über den ihnen dadurch zugefügten Schaden an sich zeigen würden: so muss man ihnen den Begriff der Pflicht überhaupt zugestehen. Nun aber ist ohne dieses Vertrauen auf Beobachtung der Verträge es auch nicht einmal möglich, sich zur Gesellschaft zu verbinden. Jedes Volk also, das nur in gesellschaftlicher Vereinigung lebt, ist nicht ohne allen moralischen Sinn. Aber leider ist es allgemeine Gewohnheit aller Derer, bei denen die Sinnlichkeit herrschend ist, sich dieses Gefühls nicht sowohl als Bestimmungsgrundes ihrer eigenen Handlungen, als vielmehr blos und lediglich als Beurtheilungsprinzips der Handlungen Anderer zu bedienen. Ja, sie gehen wohl so weit, besonders wenn die Sinnlichkeit schon in Maxime gebracht ist, eine Aufopferung, eine Verleugnung des Eigennutzes für die Pflicht sich als lächerliche Thorheit anzurechnen und sich derselben zu schämen, sich also stets und immer als blos unter dem Naturbegriffe stehend zu betrachten, verfahren endlich auch wohl so konsequent, es auch dem Anderen für eben das anzurechnen, wofern sie nicht etwa selbst persönlich dabei interessirt und durch die Pflichtverletzung des Anderen an ihrem eigenen Vortheile gekränkt worden sind. Nur im letzteren Falle erinnern sie sich, dass es Pflichten giebt, und dies macht denn die Entwickelung dieses Begriffes, wo wir ihn mit herrschender Sinnlichkeit vereinigt antreffen, sehr verdächtig und berechtigt uns zu glauben,

dass blos das Prinzip der letzteren, das des Eigennutzes, sie bewirkt habe. Mit herrschender Sinnlichkeit ist also sogar der Wille, moralisch gut zu sein, nicht zu vereinigen. Da aber dieser Wille unumgänglich nöthig ist, um eine Religion als Mittel einer stärkeren Bestimmung durchs Moralgesetz zu *suchen*, so kann die Menschheit in diesem Zustande nie von selbst eine Religion finden, denn sie kann sie nicht einmal suchen.

Und wenn sie dieselbe auch suchen könnte, so kann sie sie nicht *finden*. Um sich auf die oben entwickelte Art zu überzeugen, dass Gott es ist, der durchs Moralgesetz zu uns redet, bedarf es vors Erste des Begriffes einer Schöpfung der Welt durch eine Ursache ausser ihr. Auf diesen Begriff wird die Menschheit, selbst die noch sehr ungebildete Menschheit, leicht kommen. Sie ist a priori genöthigt, sich absolute Totalität der Bedingungen zu denken, und sie schliesst die Reihe derselben nur eher und schneller, je weniger sie gebildet, und je unfähiger sie ist, eine lange Reihe zu verfolgen. Daher wird unter rohsinnlichen Menschen Alles voll von Glauben an übernatürliche Ursachen, an Dämonen ohne Zahl sein. Eine gebildetere Sinnlichkeit wird sich vielleicht zum Begriffe einer einzigen ersten Ursache, eines kunstvollen Architekten der Welt erheben. Aber zum Behuf einer Religion brauchen wir nicht diesen, sondern den von einem *moralischen* Weltschöpfer und, um zu ihm zu gelangen, den Begriff eines moralischen Endzwecks der Welt. Nun wird abermals die Sinnlichkeit zwar leicht auf den Begriff von möglichen Zwecken in der Welt kommen, weil sie selbst durch die Vorstellung von Zwecken bei ihren Geschäften hienieden geleitet wird; aber der Begriff eines moralischen *Endzwecks* der Schöpfung ist nur dem gebildeten moralischen Gefühle möglich. Der blos sinnliche Mensch wird also nie weder auf ihn, noch durch ihn auf das Prinzip einer Religion kommen.

Vors Erste, wenn doch ein Mittel sollte ausfindig gemacht werden, Religion an ihn zu bringen, wozu bedarf er ihrer? Der beste moralische Mensch, der nicht nur den ernsten Willen hatte, dem Moralgesetze zu gehorchen, sondern auch die völlige Freiheit, bedurfte ihrer blos dazu, um die Empfindung der Verehrung und Dankbarkeit gegen das höchste Wesen auf irgend eine Art zu be-

friedigen. Derjenige, der zwar eben den ernsten Willen, aber nicht völlige Freiheit hatte, bedurfte ihrer, um der Autorität des Moralgesetzes ein neues Moment hinzuzufügen, durch welches der Stärke der Neigung das Gegengewicht gehalten und die Freiheit hergestellt würde. Derjenige, der auch nicht den Willen hat, ein sittliches Gesetz anzuerkennen und ihm zu gehorchen, bedarf ihrer, um nur erst diesen Willen und dann durch ihn die Freiheit in sich hervorzubringen. Mit ihm hat also die Religion einen ganz andern Weg zu nehmen. Die reine Vernunftreligion sowohl als die natürliche gründeten sich auf Moralgefühl; die geoffenbarte hingegen soll selbst erst Moralgefühl begründen. Die erstere fand gar keinen Widerstand, sondern alle Neigungen im Subjekte bereit, sie anzunehmen; die zweite hatte nur in einzelnen Fällen die Neigungen zu bekämpfen, kam aber im Ganzen erwünscht und gesucht; die letztere hat nicht nur allen unmoralischen Neigungen, sondern sogar dem völligen Widerstreben, überhaupt ein Gesetz anzuerkennen, und der Abneigung gegen sie selbst, die sie das Gesetz gültig machen will, das Gegengewicht zu halten. Sie kann also und wird sich wichtigerer Momente bedienen, so viel es geschehen kann, ohne der Freiheit Abbruch zu thun, d. h. ohne gegen ihren eigenen Zweck zu handeln.

Durch welchen Weg nun kann diese Religion an die so beschaffene Menschheit gelangen? Natürlich auf eben dem, auf welchem Alles an sie gelangt, was sie sich denkt, oder wodurch sie sich bestimmen lässt, auf dem der Sinnlichkeit. Gott muss sich ihnen unmittelbar durch die Sinne ankündigen, unmittelbar durch die Sinne Gehorsam von ihnen verlangen.

Aber hier sind noch zwei Fälle möglich: nämlich entweder Gott entwickelt durch eine übernatürliche Wirkung in der Sinnenwelt in dem Herzen Eines oder Mehrerer, die er zu seinen Mittelspersonen an die Menschheit ausersehen hat, auf dem Wege des Nachdenkens das moralische Gefühl und bauet auf eben dem Wege auf dasselbe das Prinzip aller Religion, mit dem Befehle, an den übrigen Menschen eben das zu thun, was er an ihnen gethan hat; oder er kündigt geradezu dieses Prinzip an und gründet es auf seine Autorität als Herr. Im ersteren Falle wären wir nicht einmal genöthigt, Gott als un-

mittelbare Ursache dieser übernatürlichen Wirkung anzunehmen, sondern, ob wir gleich ein allgemeines sittliches Verderben der Menschheit angenommen haben, so könnte doch recht füglich eins der möglichen höheren moralischen Wesen Ursache einer solchen Wirkung sein. Finden wir aber anderweitige Gründe, den Grund einer solchen Wirkung unmittelbar in Gott zu setzen, so werden wir diese Gründe dadurch gar nicht entkräften, wenn wir sagen, es sei Gott unanständig, den Pädagogen zu machen; denn nach unsrer Erkenntniss von Gott ist nichts ihm unanständig, als was gegen das Moralgesetz ist. In diesem Falle hätten wir denn auch, ununtersucht, welches moralische Wesen die veranlassende Ursache dieser Entwickelung sei, keine Offenbarung, sondern eine auf einem übernatürlichen Wege an uns gebrachte Naturreligion. Wenn dieses Mittel nur möglich und zur Erreichung des Zwecks hinlänglich war, so war keine Offenbarung, d. i. keine unmittelbar auf Gottes Autorität gegründete Ankündigung desselben, als Gesetzgebers, nöthig. Lasst uns einen Augenblick annehmen, Gott wolle sich desselben bedienen. Er wird ohne Zweifel in den Seelen Derer, auf die er wirkt, die erwartete vernünftige Ueberzeugung hervorbringen. Diese werden seinem Befehle und ihrem eigenen Gefühl der Verbindlichkeit, Moralität weiter zu verbreiten, gemäss sich an die übrige Menschheit wenden und eben diese Ueberzeugung auf eben dem Wege in ihnen aufzubauen suchen, auf welchem sie in ihnen selbst aufgebaut wurde. Es liegt weder in der menschlichen Natur überhaupt, noch in der empirischen Beschaffenheit der angenommenen Menschen insbesondere ein Grund, warum es diesen Abgeordneten unmöglich sein sollte, ihren Zweck zu erreichen, wenn sie nur Gehör finden, wenn sie sich nur Aufmerksamkeit verschaffen können. Aber wie wollen sie sich diese verschaffen bei Menschen, die schon im Voraus gegen das Resultat ihrer Vorstellungen eingenommen sein müssen? Was wollen sie diesen das Nachdenken scheuenden Menschen geben, damit sie die Mühe desselben auf sich nehmen, um die Wahrheit einer Religion erkennen zu müssen, welche ihre Neigungen einschränken und sie unter ein Gesetz bringen will? Es bleibt also nur der letzte Fall übrig: sie müssen ihre

Lehren unter göttlicher Autorität und als seine Gesandten an die Menschheit ankündigen.

Auch dies scheint wieder auf zweierlei Art möglich zu sein, dass nämlich Gott entweder auch dieser seiner Gesandten Glauben schlechthin auf Autorität gründe, oder dass er nur wolle und es von ihrer eigenen Einsicht erwarte, dass sie dasjenige, was auf dem blossen Wege des Nachdenkens durch irgend ein Mittel aus ihrem Herzen entwickelt worden, den übrigen Menschen unter göttlicher Autorität ankündigen, insofern sie einsehen, dass kein anderes Mittel übrig ist, Religion an sie zu bringen. Das Letztere aber ist unmöglich, denn dann hätte Gott gewollt, dass diese seine Abgeordneten, — zwar in der wohlthätigsten Absicht, — aber doch, dass sie lügen und betrügen sollten; Lügen und Betrug aber bleibt immer, in welcher Absicht es auch geschehe, Unrecht, weil das nie Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung werden kann, und Gott kann nie etwas Unrechtes wollen.

Man könnte endlich sich drittens noch als möglich denken, Gott habe gewollt, dass sich diese angeblichen Inspirirten täuschen und eine auf Autorität gegründete Ankündigung der göttlichen Moralgesetzgebung, die ganz natürlich, z. B. durch die vom Wunsche darnach aufgeregte Phantasie in ihnen entstanden wäre, einer übernatürlichen Ursache zuschreiben sollten. Da jede kategorische Antwort auf diese Frage, die bejahende sowohl als die verneinde, sich lediglich auf theoretische Prinzipien gründen könnte, weil von Erklärung einer Naturerscheinung nach derselben Gesetzen die Rede ist, alle Naturphilosophie aber nicht so weit reicht, um zu beweisen, dass etwas in der Sinnenwelt nur durch Gesetze der Natur, oder dass es durch sie nicht möglich sei, so kann diese Behauptung, auf Erörterung einer Offenbarung *in concreto* angewandt, nie weder bewiesen, noch widerlegt werden; sie gehört aber auch nicht in die Untersuchung vom möglichen Ursprunge einer geoffenbarten Religion, als welche blos aus praktischen Prinzipien angestellt wird. Allerdings könnte eine gewisse Wirkung, als Naturerscheinung betrachtet, aus uns entdeckbaren Naturgesetzen entstanden sein, und dennoch könnte es zugleich dem Begriffe eines vernünftigen Wesens sehr gemäss sein, dass wir sie, wenigstens bis

zur Erreichung ihrer moralischen Absicht, einer übernatürlichen Ursache zuschrieben; und jener disjunktive Satz: Gewisse angebliche Inspirirte waren entweder wirklich inspirirt, oder sie waren Betrüger, oder sie waren Schwärmer — richtiger und gelinder ausgedrückt, sie waren unvollkommene Naturforscher — reicht bei Weitem nicht hin, durch ihn die kategorischen Behauptungen, auf welche er ausgeht, zu begründen. Denn erstens heben die Begriffe, die als Glieder der Eintheilung neben einander gestellt sind, sich nicht wechselseitig auf. Die Möglichkeit, den letzteren anzunehmen, muss aus Naturbegriffen widerlegt oder bewiesen werden; die Möglichkeit der beiden ersteren aber kann nur aus praktischen Prinzipien dargethan werden; beide Prinzipien aber treffen sich nicht, und aus dem einen kann sehr wohl bejaht werden, was das andere verneint. Der letzte Fall also und einer von den beiden ersteren sind zugleich möglich, nur die beiden ersteren widersprechen sich. Zweitens ist die Unmöglichkeit des letzteren nie in einem gegebenen Falle darzuthun. Aber dies Alles wird erst in der Folge, wo wir von der physischen Möglichkeit der erwarteten übernatürlichen Wirkung in der Sinnenwelt reden werden, seine völlige Deutlichkeit erhalten.

Da also die Möglichkeit des letzteren Falles, die wir freilich nicht wegräumen können, uns nicht irre machen darf, so können wir nun aus allem bis jetzt Bewiesenen sicher folgende Resultate ziehen: Die Menschheit kann so tief in moralischen Verfall gerathen, dass sie nicht anders zur Sittlichkeit zurückzubringen ist als durch die Religion, und zur Religion nicht anders als durch die Sinne; eine Religion, die auf solche Menschen wirken soll, kann sich auf nichts Anderes gründen als unmittelbar auf göttliche Autorität; da Gott nicht wollen kann, dass irgend ein moralisches Wesen eine solche Autorität erdichte, so muss er selbst es sein, der sie einer solchen Religion beilegt.

Aber wozu soll nun diese Autorität? und worauf kann Gott, wenn er es mit Menschen, die in diesem Grade sinnlich sind, zu thun hat, sie gründen? Offenbar nicht auf eine Erhabenheit, für welche sie keinen Sinn und keine Ehrfurcht haben, auf seine Heiligkeit, als welches das moralische Gefühl in ihnen schon voraussetzen würde,

das erst durch die Religion entwickelt werden soll, sondern auf diejenige, für deren Bewunderung sie aus Naturgründen empfänglich sind, auf seine Grösse und Macht als Herr der Natur und als ihr Herr. Nun aber ist es Heteronomie und bewirkt keine Moralität, sondern erzwingt höchstens Legalität, wenn wir nur darum uns dem Inhalte des Moralgesetzes gemäss betragen, weil ein übermächtiges Wesen es will, und eine auf diese Autorität gegründete Religion widerspräche folglich sich selbst. Aber diese Autorität soll denn auch nicht Gehorsam, sie soll nur Aufmerksamkeit auf die weiter vorzulegenden Motive des Gehorsams begründen. Aufmerksamkeit aber, als eine empirische Bestimmung unserer Seele, ist durch natürliche Mittel zu erregen. Es würde zwar offenbar widersprechend sein, auch nur diese durch Furcht vor angedrohten Strafen dieses mächtigen Wesens oder wohl gar durch physische Mittel erzwingen oder durch verheissene Belohnungen erschleichen zu wollen; widersprechend, weil Furcht und Hoffnung die Aufmerksamkeit mehr zerstreuen als erregen, und höchstens nur ein mechanisches Nachsagen, aber keine auf vernünftige Ueberlegung gegründete Ueberzeugung, welche allein der Grund aller Moralität sein muss, hervorbringen können; widersprechend, weil dies gleich anfangs das Prinzip aller Religion verfälschen und Gott als ein Wesen darstellen würde, dem man sich noch durch etwas Anderes als durch moralische Gesinnungen, — hier durch unwilliges Anhören von Dingen, an denen man kein Interesse hat, und durch ängstliches Nachplaudern derselben — gefällig machen könnte. Aber die Vorstellung einer noch so grossen Macht erregt auch, so lange wir uns nicht im Widerstreite gegen sie denken, nicht Furcht, sondern Bewunderung und Verehrung, die zwar nur auf pathologischen und nicht moralischen Gründen beruht, die aber unsere Aufmerksamkeit auf Alles, was von dem mächtigen Wesen herkommt, kräftig hinzieht. So lange sich nun Gott noch nicht als moralischen Gesetzgeber, sondern blos als redende Person ankündigt, so denken wir uns noch nicht im Widerstreite gegen ihn; und wenn er sich als solchen ankündigt, so kündigt er uns zugleich seine Heiligkeit an, welche uns alle mögliche Furcht vor seiner Macht benimmt, indem

sie uns zusichert, dass er nie einen willkürlichen Gebrauch von derselben gegen uns machen, sondern dass ihre Wirkungen auf uns gänzlich von uns selbst abhängen werden. Die Anforderung Gottes also an uns in einer möglichen Offenbarung, ihn anzuhören, gründet sich auf seine Allmacht und unendliche Grösse und kann sich auf nichts Anderes gründen, indem Wesen, die einer Offenbarung bedürfen, vors Erste keiner anderen Vorstellung von ihm fähig sind. Seine Anforderung aber, ihm zu gehorchen, kann sich auf nichts Anderes als auf seine Heiligkeit gründen, weil sonst der Zweck aller Offenbarung, reine Moralität zu befördern, nicht erreicht würde; aber der Begriff der Heiligkeit sowohl als die Verehrung gegen sie muss schon vorher durch die Offenbarung entwickelt worden sein. — Wir haben einen erhabenen Ausspruch, der dies erläutert: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, spricht der Herr.“ Der Herr redet als Herr und fordert dadurch Alles zur Aufmerksamkeit auf. Aber die Forderung der Heiligkeit gründet er nicht auf diese seine Herrschaft, sondern auf seine eigene Heiligkeit.

Aber wie wollen denn diese Menschen, ehe ihr sittliches Gefühl noch geweckt ist, beurtheilen, ob es Gott sein könne, welcher redet? wird noch gefragt; und hier kommen wir dann auf die Beantwortung eines Einwurfs, der schon seit Langem vor der Seele jedes Lesers geschwebt haben muss. Wir haben im vorigen Paragraphen bewiesen, dass der Begriff der Offenbarung vernünftigerweise nur a priori möglich sei und a posteriori gar nicht rechtmässig entstehen könne; und in diesem haben wir gezeigt, dass es einen Zustand geben könne, ja dass die ganze Menschheit in diesen Zustand verfallen könne, in welchem es ihr unmöglich ist, a priori auf den Begriff der Religion und also auch der Offenbarung zu kommen. Dies sei ein förmlicher Widerspruch, kann man sagen; oder man kann uns das Dilemma vorlegen: Entweder fühlten die Menschen schon das sittliche Bedürfniss, das sie treiben konnte, eine Religion zu suchen, und hatten schon alle Moralbegriffe, die sie von den Wahrheiten derselben vernünftig überzeugen konnten; so bedurften sie keiner Offenbarung, sondern hatten schon a priori Reli-

gion, oder sie fühlten weder jenes Bedürfniss, noch hatten sie jene Begriffe; so konnten sie sich nie aus moralischen Gründen von der Göttlichkeit einer Religion überzeugen; aus theoretischen konnten sie es auch nicht; sie konnten es also überhaupt nicht, und eine Offenbarung ist folglich unmöglich. Aber es folgt nicht, dass Menschen, die sich des Moralgebots in ihnen wenig bewusst waren und durch dasselbe nicht zur Aufsuchung einer Religion getrieben werden konnten, also der Offenbarung bedurften, nicht nachher eben durch Hülfe dieser Offenbarung jenes Gefühl in sich entwickeln und so geschickt werden konnten, eine Offenbarung zu prüfen und so vernünftig zu untersuchen, ob sie göttlichen Ursprungs sein könne oder nicht. Es kündigte sich ihnen eine Lehre als göttlich an und erregte dadurch wenigstens ihre Aufmerksamkeit. Entweder nahmen sie nun dieselbe sogleich für göttlich an, und da sie dies weder aus theoretischen Prinzipien folgern noch nach moralischen untersuchen konnten, weil noch bis jetzt ihr Moralgefühl unentwickelt war, nahmen sie etwas ganz ohne Grund an, und es war ein Glück für sie, wenn ihnen der Zufall nützlich wurde, oder sie verwarfen sie sogleich; so verwarfen sie wieder etwas ganz ohne Grund, oder endlich sie liessen die Sache unentschieden, bis sie vernünftige Gründe eines Urtheils finden würden, und in diesem einzigen Falle handelten sie vernünftig. Dass Gott rede, oder dass er nicht rede (als kategorische, aus theoretischen Gründen mögliche Behauptung), konnten sie nie beweisen; ob er geredet haben könne, konnte nur aus dem Inhalte dessen erhellen, was in seinem Namen gesagt ward; sie mussten es also vors Erste anhören. Wenn nun durch dieses Anhören ihr moralisches Gefühl entwickelt wurde, so wurde zugleich der Begriff einer Religion und des möglichen Inhalts derselben, sie komme nun durch Offenbarung oder ohne sie an uns, entwickelt; und nun konnten und mussten sie, um zu einem vernünftigen Fürwahrhalten zu gelangen, die ihnen als göttlich angekündigte Offenbarung mit ihrem nun entwickelten Begriffe einer Offenbarung a priori vergleichen und nach der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit demselben ein Urtheil über sie fällen, und das löst dann den vermeinten Widerspruch völlig auf. Ein vernünftiges Aufnehmen einer

gegebenen Offenbarung als göttlich ist nur aus Gründen a priori möglich, aber a posteriori können und müssen in gewissen Fällen Gelegenheitsursachen gegeben werden, um diese Gründe zu entwickeln.

Alle diese Untersuchungen nun haben den eigentlichen Fragepunkt mehr vorbereitet als bestimmt und entwickelt. Da nämlich nach allem bisher Gesagten kein vernünftiges Aufnehmen einer Offenbarung als göttlich eher als nach völliger Entwickelung des Moralgefühls in uns stattfindet, da ferner nur auf dieses Gefühl und den dadurch in uns begründeten Willen, der Vernunft zu gehorchen, jeder Entschluss, einem Gesetze Gottes zu gehorchen, sich gründen kann (§. 3), so scheint die göttliche Autorität, worauf eine gegebene Offenbarung sich gründen könnte, ihren ganzen Nutzen zu verlieren, sobald es möglich wird, sie anzuerkennen. So lange nämlich eine solche Offenbarung noch arbeitet, um den Menschen zur Empfänglichkeit für Moralität zu bilden, ist es demselben völlig problematisch, ob sie göttlichen Ursprungs auch nur sein könne, weil dies sich nur aus einer Beurtheilung derselben nach Moralprinzipien ergeben kann; sobald aber nach geschehener Entwickelung des Moralgefühls in ihm eine solche Beurtheilung möglich ist, so scheint dies Moralgefühl allein hinlänglich sein zu können, um ihn zum Gehorsam gegen das Moralgesetz blos als solches zu bestimmen. Und obgleich, wie ebenfalls oben (§. 3) gezeigt worden, auch bei dem festesten Willen, dem Moralgesetze blos als Gesetze der Vernunft zu gehorchen, einzelne Fälle möglich sind, in denen dasselbe einer Verstärkerung seiner Kausalität durch die Vorstellung, es sei Gottes Gesetz, bedarf: so ist doch in dem durch eine geschehene Offenbarung zur Moralität gebildeten Subjekte die Vorstellung dieser göttlichen Gesetzgebung sowohl ihrer Materie nach durch praktische Vernunftprinzipien, als ihrer Form nach durch Anwendung derselben auf den Begriff einer Welt, völlig möglich, und es erscheint kein Grund, warum er sie sich als durch eine übernatürliche Wirkung in der Sinnenwelt gegeben denken sollte. Es muss also ein Bedürfniss, freilich nur ein empirisches, aufgezeigt werden, welchem nur durch die bestimmte Vorstellung einer durch eine Wirkung in der Sinnenwelt geschehenen Ankündigung Gottes als moralischen Gesetzgebers abgeholfen

werden kann, wenn diese ganze Vorstellung nicht vergeblich und der Begriff einer Offenbarung nicht leer sein soll, indem ein Glaube an dieselbe allenfalls nützlich sein könnte, so lange er nicht möglich ist, und sobald er möglich wird, seinen ganzen Nutzen verlöre; denn unmöglich können wir die frommen Empfindungen über die zu unserer Schwachheit sich herablassende Güte Gottes und dergl., die durch eine solche Vorstellung in uns entstehen müssen, als den ganzen bleibenden Nutzen einer Offenbarung angeben.

Nun sind in obiger Deduktion des Offenbarungsbegriffes zum Behuf der realen Möglichkeit desselben nicht nur solche vernünftige Wesen vorausgesetzt worden, in denen das Moralgesetz seine Kausalität auf immer, sondern auch solche, bei denen es dieselbe in einzelnen Fällen verloren habe. Wo auch nicht der Wille, ein Sittengesetz anzuerkennen und ihm zu gehorchen, vorhanden ist, ist das Moralgesetz ganz ohne Kausalität; wo hingegen zwar dieser, aber nicht die völlige Freiheit da ist, verliert es seine Kausalität in einzelnen Fällen. Wie die Offenbarung die Wirksamkeit desselben im ersten Falle wiederherstelle, ist jetzt gezeigt worden; ob sie auch im zweiten einen ihr wesentlichen, nur durch sie möglichen Einfluss habe, davon ist jetzt die Frage. Da im ersten Falle die Offenbarung noch gar nicht als das, für was sie sich giebt, vernünftigerweise anerkannt werden kann, so könnte man diese ihre Funktion — die der Offenbarung an sich, insofern sie von unserer Vorstellungsart ganz unabhängig ist oder ihrer Materie nach *(functio revelationis materialiter spectatae)* nennen; hingegen das, was sie im zweiten Falle zu leisten hätte, die Funktion der Offenbarung, insofern wir sie dafür anerkennen, oder ihrer Form nach *(functio revelationis formaliter spectatae)*, und, da Offenbarung eigentlich nur dadurch es wird, dass wir sie dafür erkennen, der Offenbarung im eigentlichsten Sinne.

Wir haben oben bei Erörterung der Funktion einer Offenbarung ihrer Materie nach ganz richtig angenommen, dass dieselbe sich nur auf Subjekte beziehe, in denen auch nicht einmal der Wille, dem Vernunftgesetze zu gehorchen, vorhanden sei, dass sie hingegen in dieser Funktion Diejenigen, denen es nicht an diesem Willen, wohl aber an völliger Freiheit, ihn zu vollbringen, mangelt,

nicht zu Objekten habe, sondern dass zu Herstellung der Freiheit in dergleichen Subjekten die Naturreligion hinlänglich sei. Da nun durch die Offenbarung vermittelst ihrer ersten Funktion die Willensbestimmung durchs Moralgesetz möglich gemacht, mithin alle vernünftige Wesen zur zweiten Stufe der moralischen Vollkommenheit erhoben werden sollen, so würde, wenn Wesen auf dieser zweiten Stufe die Naturreligion stets genugthuend sein könnte, gar keine Funktion der Offenbarung ihrer Form nach, nämlich keine Wirksamkeit derselben zu Herstellung der Freiheit stattfinden, und da dies die Funktion der Offenbarung im eigentlichsten Sinne ist, kein wahres Bedürfniss eines Glaubens an Offenbarung gezeigt werden können; fände sie aber statt, so scheint dies dem obigen Satze von der Hinlänglichkeit der Naturreligion zur Herstellung der Freiheit zu widersprechen. Wir haben also vors Erste zu untersuchen, ob sich ein Einfluss der Vorstellung von einer geschehenen Offenbarung auf das Gemüth zur Herstellung der gehemmten Freiheit des Willens denken lasse, und dann, wenn sich ein solcher Einfluss zeigen sollte, zu untersuchen, ob und inwiefern beide Behauptungen beisammenstehen können.

Es ist eine der Eigenthümlichkeiten des empirischen Charakters des Menschen, dass, so lange eine seiner Gemüthskräfte besonders aufgeregt und in lebhafter Thätigkeit ist, andere, und das um desto mehr, je mehr sie sich von jener entfernen, unthätig und gleichsam erschlafft sind, und dass diese ihre Erschlaffung grösser ist, je grösser die Thätigkeit jener. So vergeblich man sich bemühen würde, Jemanden, der durch sinnlichen Reiz bestimmt oder in einem heftige Affekte ist, durch Vernunftgründe anders zu bestimmen, ebenso sicher ist's, dass im Gegensatze eine Erhebung der Seele durch Ideen oder eine Anstrengung derselben durch Nachdenken möglich ist, bei welcher sinnliche Eindrücke fast ihre ganze Kraft verlieren. Soll in solchen Fällen auf einen Menschen gewirkt werden, so kann es fast nicht anders geschehen als vermittelst derjenigen Kraft, die eben jetzt in Thätigkeit ist, indem auf die übrigen kaum ein Eindruck zu machen ist, oder wenn er auch zu machen wäre, er nicht hinreichend sein würde, den Willen des Menschen zu bestimmen.

Einige Gemüthskräfte haben eine nähere Verwandtschaft und einen grösseren wechselseitigen Einfluss auf einander als andere. Denjenigen, der vom Sinnenreize fortgerissen ist, wird man durch Vernunftgründe vergeblich zurückhalten wollen, aber durch Darstellung eines anderen sinnlichen Eindrucks vermittelst der Einbildungskraft kann es sehr leicht ohne Anwesenheit des sinnlichen Gegenstandes, also ohne unmittelbare Sinnenempfindung, gelingen. Alle durch empirische Sinnlichkeit bestimmbare Kräfte stehen in solcher Korrespondenz.

Die der Pflicht widerstreitenden Bestimmungen werden alle durch Eindrücke auf diese Kräfte bewirkt: durch Sinnenempfindung, die entweder unmittelbar dem Gegenstande ausser uns korrespondirt, oder die durch die empirische Einbildungskraft reproduzirt wird, durch Affekte, durch Leidenschaften. Welches Gegengewicht soll nun der Mensch einer solchen Bestimmung entgegensetzen, wenn sie so stark ist, dass sie die Stimme der Vernunft gänzlich unterdrückt? Offenbar muss dies Gegengewicht durch eine Kraft des Gemüths an die Seele gebracht werden, welche von der einen Seite sinnlich und also fähig ist, einer Bestimmung der sinnlichen Natur des Menschen entgegenzuwirken, von der anderen durch Freiheit bestimmbar ist und Spontaneität hat, und diese Kraft des Gemüths ist die Einbildungskraft. Durch sie also muss das einzig mögliche Motiv einer Moralität, die Vorstellung der Gesetzgebung des Heiligen, an die Seele gebracht werden. Diese Vorstellung nun gründet in der Naturreligion sich auf Vernunftprinzipien; ist aber diese Vernunft, wie wir voraussetzen, gänzlich unterdrückt, so erscheinen die Resultate derselben dunkel, ungewiss, unzuverlässig. Auch die Prinzipien dieser Vorstellung also sollten durch die Einbildungskraft vorstellbar sein. Dergleichen Prinzipien nun wären Fakta in der Sinnenwelt oder eine Offenbarung. — Gott ist, denn er hat geredet und gehandelt, muss sich der Mensch in solchen Augenblicken sagen können; er will, dass ich jetzt nicht so handle, denn er hat es ausdrücklich, mit solchen Worten, unter solchen Umständen u. s. f. verboten; ich werde einst wegen der Entschliessung, die ich jetzt fassen werde, unter gewissen bestimmten Feierlichkeiten ihm Rechenschaft geben. — Sollen solche Vorstellungen aber Ein-

druck auf ihn machen, so muss er die denselben zum Grunde liegenden Fakta als völlig wahr und richtig annehmen können; sie müssen also nicht etwa durch seine eigene Einbildungskraft erdichtet, sondern ihr gegeben werden. Dass durch eine solche Vorstellung der reinen Moralität einer durch sie bewirkten Handlung kein Abbruch gethan werde, folgt unmittelbar aus unserer Voraussetzung: das durch die Einbildungskraft versinnlicht dargestellte Motiv solle kein anderes als die Heiligkeit des Gesetzgebers, und nur das Vehikulum derselben solle sinnlich sein.

Ob inzwischen die Reinheit des Motivs nicht oft durch die Sinnlichkeit des Vehikulums leide, und ob nicht oft Furcht der Strafe oder Hoffnung der Belohnung auf einen durch die Vorstellung der Offenbarung bewirkten Gehorsam weit mehr Einfluss habe als reine Achtung für die Heiligkeit des Gesetzgebers, hat eine allgemeine Kritik des Offenbarungsbegriffes eigentlich nicht zu untersuchen, sondern nur zu erweisen, dass dies *in abstracto* nicht nothwendig sei, und *in concreto* schlechterdings nicht geschehen dürfe, wenn die Religiosität ächt und nicht blos feinere Selbstsucht sein solle. Da dies inzwischen nur zu leicht geschehen kann; da sich ferner im Allgemeinen nicht zeigen lässt, wann, inwieweit und warum überhaupt eine solche Verstärkung des Moralgesetzes durch Vorstellung einer Offenbarung nöthig sei; da endlich es schlechterdings nicht zu leugnen ist, dass nicht ein allgemeiner unbezweifelt auf das Moralgesetz gegründeter Trieb in uns sei, ein vernünftiges Wesen mehr zu ehren, je weniger Verstärkung die Idee des schlechthin Rechten in seinem Gemüthe bedarf, um ihn zu bewegen, es hervorzubringen: so lässt sich auch nicht leugnen, dass es weit ehrenvoller für die Menschheit sein würde, wenn die Naturreligion stets hinlänglich wäre, sie in jedem Falle zum Gehorsam gegen das Moralgesetz zu bestimmen, und in diesem Sinne können denn beide Sätze wohl beisammenstehen, nämlich dass sich a priori (vor der wirklich gemachten Erfahrung) nicht einsehen lasse, warum die Vorstellung einer Offenbarung nöthig sein sollte, um die gehemmte Freiheit herzustellen; dass aber die fast allgemeine Erfahrung in uns und Anderen uns fast täglich belehre,

dass wir allerdings schwach genug sind, einer dergleichen Vorstellung zu bedürfen. [28])

§. 9.

Von der physischen Möglichkeit einer Offenbarung.

Der Begriff der Offenbarung a priori, wie er durch Aufzeigung eines Bedürfnisses der empirischen Sinnlichkeit a posteriori berechtigt ist, erwartet eine übernatürliche Wirkung in der Sinnenwelt. Ist diese auch überhaupt möglich? ist es überhaupt gedenkbar, dass etwas ausser der Natur eine Kausalität in der Natur habe? könnte man dabei noch fragen; und wir beantworten diese Frage, um theils in die noch immer dunkele Lehre von der Möglichkeit des Beisammenstehens der Nothwendigkeit nach Natur- und der Freiheit nach Moralgesetzen wenigstens für unsere gegenwärtige Absicht wo möglich etwas mehr Licht zu bringen, theils um aus ihrer Erörterung eine für die Berichtigung des Begriffes der Offenbarung nicht unwichtige Folge herzuleiten.

Dass es überhaupt möglich sein müsse, ist erstes Postulat, das die praktische Vernunft a priori macht, indem sie das Uebernatürliche in uns, unser oberes Begehrungsvermögen, bestimmt, Ursache ausser sich in der Sinnenwelt, entweder der in uns oder der ausser uns zu werden, welches hier Eins ist.

Es ist aber vors Erste zu erinnern, dass es ganz zweierlei ist, ob wir sagen: der Wille, als oberes Begehrungsvermögen, ist frei; denn wenn das Letztere heisst, wie es denn das heisst: er steht nicht unter Naturgesetzen, so ist dies sogleich einleuchtend, weil er als oberes Vermögen gar kein Theil der Natur, sondern etwas Uebersinnliches ist, — oder ob wir sagen: eine solche Bestimmung des Willens wird Kausalität in der Sinnenwelt; wo wir allerdings fordern, dass etwas, das unter Naturgesetzen steht, durch etwas, das kein Theil der Natur ist, bestimmt werden soll, welches sich zu widersprechen und den Begriff von der Naturnothwendigkeit aufzuheben scheint, der doch den Begriff einer Natur überhaupt erst möglich macht.

Hierauf ist vors Erste überhaupt zu erinnern, dass, so lange die Rede von blosser Naturerklärung ist, es uns

schlechterdings nicht erlaubt ist, eine Kausalität durch Freiheit anzunehmen, weil die ganze Naturphilosophie von einer solchen Kausalität nichts weiss, und hinwiederum, so lange die Rede von blosser Bestimmung des oberen Begehrungsvermögens ist, es gar nicht nöthig ist, auf die Existenz einer Natur überhaupt Rücksicht zu nehmen. Beide Kausalitäten, die des Natur- und die des Moralgesetzes, sind sowohl der Art ihrer Kausalität als ihrer Objekte nach unendlich verschieden. Das Naturgesetz gebietet mit absoluter Nothwendigkeit, das Moralgesetz befiehlt der Freiheit; das erstere beherrscht die Natur, das zweite die Geisterwelt. Muss, das Losungswort des ersten, und Soll, das Losungswort des zweiten, reden von ganz verschiedenen Dingen und können sich, auch einander entgegengesetzt, nicht widersprechen, denn sie begegnen sich nicht.

Ihre Wirkungen in der Sinnenwelt aber begegnen sich und dürfen sich auch nicht widersprechen, wenn nicht entweder Naturerkenntniss von der einen, oder die durch die praktische Vernunft geforderte Kausalität der Freiheit in der Sinnenwelt von der andern Seite unmöglich sein soll. Die Möglichkeit dieser Uebereinkunft zweier von einander selbst gänzlich unabhängiger Gesetzgebungen lässt sich nun nicht anders denken als durch ihre gemeinschaftliche Abhängigkeit von einer oberen Gesetzgebung, welche beiden zum Grunde liegt, die für uns aber gänzlich unzugänglich ist. Könnten wir das Prinzip derselben einer Weltanschauung zum Grunde legen, so würde nach ihm eine und ebendieselbe Wirkung, die uns, auf die Sinnenwelt bezogen, nach dem Moralgesetze als frei, und auf Kausalität der Vernunft zurückgeführt, in der Natur als zufällig erscheint, als völlig nothwendig erkannt werden. Da wir aber dies nicht können, so folgt daraus offenbar, dass wir, sobald wir auf eine Kausalität durch Freiheit Rücksicht nehmen, nicht alle Erscheinungen in der Sinnenwelt nach blossen Naturgesetzen als nothwendig, sondern viele nur als zufällig annehmen müssen, und dass wir sonach nicht alle aus den Gesetzen der Natur, sondern manche blos nach Naturgesetzen erklären dürfen. Etwas blos nach Naturgesetzen erklären aber heisst: die Kausalität der Materie der Wirkung ausser der Natur, die Kausalität der Form der Wirkung aber in

der Natur annehmen. Nach den Gesetzen der Natur müssen sich alle Erscheinungen in der Sinnenwelt erklären lassen, denn sonst könnten sie nie ein Gegenstand der Erkenntniss werden.

Lasst uns jetzt diese Grundsätze auf jene erwartete übernatürliche Einwirkung Gottes in die Sinnenwelt anwenden. Gott ist laut der Vernunftpostulate als dasjenige Wesen zu denken, welches die Natur dem Moralgesetze gemäss bestimmt. In ihm also ist die Vereinigung beider Gesetzgebungen, und seiner Weltanschauung liegt jenes Prinzip, von welchem sie beide gemeinschaftlich abhängen, zum Grunde. Ihm ist also nichts natürlich und nichts übernatürlich, nichts nothwendig und nichts zufällig, nichts möglich und nichts wirklich. Soviel können wir negativ, durch die Gesetze unseres Denkens genöthigt, sicher behaupten; wenn wir aber positiv die Modalität seines Verstandes bestimmen wollten, so würden wir transscendent. Es kann also die Frage gar nicht davon sein, wie Gott eine übernatürliche Wirkung in der Sinnenwelt sich als möglich denken und wie er sie wirklich machen könne, sondern wie wir uns eine Erscheinung als durch eine übernatürliche Kausalität Gottes gewirkt denken können?

Wir sind durch unsere Vernunft genöthigt, das ganze System der Erscheinungen, die ganze Sinnenwelt zuletzt von einer Kausalität durch Freiheit nach Vernunftgesetzen, und zwar von der Kausalität Gottes abzuleiten. Die ganze Welt ist für uns übernatürliche Wirkung Gottes. Es liesse sich also wohl denken, dass Gott die erste natürliche Ursache einer gewissen Erscheinung, die einer seiner moralischen Absichten gemäss war, gleich Anfangs (denn wir dürfen hier ganz menschlich reden, da wir hier nicht objektive Wahrheiten, sondern subjektive Denkmöglichkeiten aufstellen) in den Plan des Ganzen verflochten habe. Die Einwendung, die man dagegen gemacht hat: das heisse durch einen Umweg thun, was man geradezu thun könne, gründet sich auf eine grobe Anthropomorphose, als ob Gott unter Zeitbedingungen stehe. In diesem Falle würde die Erscheinung ganz und vollkommen aus den Gesetzen der Natur bis zum übernatürlichen Ursprunge der ganzen Natur selbst erklärt werden können, wenn wir dieselbe im Zusammenhange übersehen könnten; und dennoch wäre sie auch zugleich, als durch die Kausalität eines göttlichen

Begriffs vom moralischen dadurch zu erreichenden Zwecke bewirkt, anzusehen.

Oder wir könnten fürs Zweite annehmen, Gott habe wirklich in die schon angefangene und nach Naturgesetzen fortlaufende Reihe der Ursachen und Wirkungen einen Eingriff gethan und durch unmittelbare Kausalität seines moralischen Begriffs eine andere Wirkung hervorgebracht, als durch die blosse Kausalität der Naturwesen nach Naturgesetzen würde erfolgt sein; so haben wir hierdurch wieder nicht bestimmt, bei welchem Gliede der Kette er eingreifen sollte, ob eben bei dem der beabsichtigten Wirkung unmittelbar vorhergehenden, oder ob er es nicht auch bei einem der Zeit und den Zwischenwirkungen nach vielleicht sehr weit von ihr entfernten thun konnte. Nehmen wir den zweiten Fall an, so werden wir, wenn wir die Naturgesetze durchaus kennen, die Erscheinung, von der die Rede ist, nach Naturgesetzen richtig aus der vorhergehenden, und diese wieder aus der vorhergehenden, und so vielleicht ins Unendliche fort, erklären können, bis wir endlich freilich auf eine Wirkung stossen, die wir nicht mehr aus, sondern blos nach Naturgesetzen erklären können. Gesetzt aber, wir könnten oder wollten dieser Reihe der natürlichen Ursachen nur bis auf einen gewissen Punkt nachspüren, so wäre es sehr möglich, dass innerhalb dieser uns gesetzten Grenzen jene nicht mehr natürlich zu erklärende Wirkung nicht fiele; aber wir wären dadurch noch gar nicht berechtigt, zu schliessen, dass die untersuchte Erscheinung überhaupt nicht durch eine übernatürliche Kausalität bewirkt sein könnte. Nur im ersten Falle also würden wir sogleich von der Erscheinung aus auf eine aus Naturgesetzen nicht zu erklärende Kausalität stossen, die es uns theoretisch möglich machte, eine übernatürliche für sie anzunehmen.

Aber will Gott nicht, dass der sinnliche Mensch, gegen welchen er sich durch diese Wirkung als Urheber der Offenbarung legitimirt, sie für übernatürlich anerkennen solle? Es würde nicht anständig sein, zu sagen, Gott wolle, dass wir jenen falschen Schluss machen sollten, auf welchen eine theoretische Anerkennung einer Erscheinung in der Natur, als durch eine Kausalität ausser ihr bewirkt, sich nach obiger Erörterung offenbar gründet. Aber da sie denn auch nicht Ueberzeugung, welches sie

nicht kann, sondern nur Aufmerksamkeit begründen soll, so ist es für diese Absicht völlig hinreichend, wenn wir es indess, bis wir der moralischen Ueberzeugung fähig sind, theoretisch nur für möglich annehmen, dass sie durch übernatürliche Kausalität bewirkt worden sein könne, und dazu (um es theoretisch möglich zu denken, denn um es moralisch möglich zu finden, gehört laut obiger Erörterung auch nicht einmal das) gehört weiter nichts, als dass wir keine natürliche Ursachen dieser Erscheinung sehen. Denn es ist der Vernunft ganz gemäss gedacht, wenn ich eine Begebenheit nicht aus Naturursachen erklären kann, so kommt dies entweder daher, weil ich die Naturgesetze, nach denen sie möglich ist, nicht kenne, oder daher, weil sie nach dergleichen Gesetzen überhaupt nicht möglich ist.*) — Wen fasst nun hier dieses Wir in sich? Offenbar Diejenigen, und nur sie, welche in dem Plane der zu erregenden Aufmerksamkeit befasst sind. Gesetzt also, man könnte, nachdem dieser Zweck erreicht und die Menschheit zur Fähigkeit eines moralischen Glaubens an die Göttlichkeit einer Offenbarung erhoben ist, durch erhöhte Einsicht in die Gesetze der Natur zeigen, dass gewisse für übernatürlich gehaltene

*) Ich sehe nicht ab, wie die Bewohner von Hispaniola, wenn Christoph Colon, statt durch seine vorgebliche Verfinsterung des Mondes nur Lebensmittel von ihnen zu erzwingen, dieselbe als göttliche Beglaubigung einer Gesandtschaft von ihm an sie in moralischen Absichten gebraucht hätte, ihm vor der Hand vernünftigerweise ihre Aufmerksamkeit hätten versagen können, da der Erfolg dieser Naturbegebenheit nach seiner bestimmten Vorherverkündigung ihnen nach Naturgesetzen schlechterdings unerklärbar sein musste. Und wenn er denn auf diese Beglaubigung eine den Prinzipien der Vernunft völlig angemessene Religion gegründet hätte, so hätten sie nicht nur auf keinen Fall etwas dabei verloren, sondern sie hätten auch diese Religion mit völliger Ueberzeugung so lange für unmittelbar göttlichen Ursprungs halten können, bis sie durch eigene Einsicht in die Naturgesetze und durch die historische Belehrung, dass Colon sie ebenso gut gekannt, und dass er also nicht allerdings ehrlich mit ihnen umgegangen, diese Religion zwar nicht mehr für göttliche Offenbarung hätten halten können, aber doch verbunden geblieben wären, sie wegen ihrer gänzlichen Uebereinstimmung mit dem Moralgesetze für göttliche Religion anzuerkennen.

Erscheinungen, auf welche diese Offenbarung sich gründet, aus Naturgesetzen völlig erklärbar seien; so würde blos hieraus, wenn nur diesem Irrthume nicht willkürlicher geflissentlicher Betrug, sondern blos unwillkürliche Täuschung zum Grunde gelegen, gegen die mögliche Göttlichkeit einer solchen Offenbarung gar nichts gefolgert werden können, da eine Wirkung, besonders wenn sie dem Urgrunde aller Naturgesetze zugeschrieben wird, gar wohl völlig natürlich und doch zugleich übernatürlich, d. i. durch die Kausalität seiner Freiheit, gemäss dem Begriffe einer moralischen Absicht gewirkt sein kann.

Das Resultat des hier Gesagten ist, dass, so wenig es dem dogmatischen Vertheidiger des Offenbarungsbegriffs erlaubt werden dürfe, aus der Unerklärbarkeit einer gewissen Erscheinung aus Naturgesetzen auf eine übernatürliche Kausalität und wohl gar geradezu auf die Kausalität Gottes zu schliessen; ebensowenig sei es dem dogmatischen Gegner desselben zu verstatten, aus der Erklärbarkeit eben dieser Erscheinungen aus Naturgesetzen zu schliessen, dass sie weder durch übernatürliche Kausalität überhaupt, noch insbesondere durch Kausalität Gottes möglich seien. Die ganze Frage darf gar nicht dogmatisch, nach theoretischen Prinzipien, sondern sie muss moralisch, nach Prinzipien der praktischen Vernunft erörtert werden, wie sich aus allem bisher Gesagten zur Genüge ergiebt; wie dieses aber geschehen müsse, wird im Verfolge dieser Abhandlung gezeigt werden. [29])

§. 10.

Kriterien der Göttlichkeit einer Offenbarung ihrer Form nach.

Um uns von der Möglichkeit, dass eine gegebene Offenbarung von Gott sei, vernünftig überzeugen zu können, müssen wir sichere Kriterien dieser Göttlichkeit haben. Da der Begriff einer Offenbarung a priori möglich ist, so ist es dieser Begriff selbst, an den wir eine a posteriori gegebene Offenbarung halten müssen, d. i. von diesem Begriffe müssen sich die Kriterien ihrer Göttlichkeit ableiten lassen.

Wir haben bisher den Begriff der Offenbarung blos ihrer Form nach, insofern diese religiös sein muss, mit

gänzlicher Abstraktion vom möglichen Inhalte einer in concreto gegebenen Offenbarung, erörtert; wir haben also vor jetzt nur die Kriterien der Göttlichkeit einer Offenbarung in Absicht ihrer Form festzusetzen. An der Form einer Offenbarung aber, d. i. an einer blossen Ankündigung Gottes als moralischen Gesetzgebers durch eine übernatürliche Erscheinung in der Sinnenwelt, können wir Zweierlei unterscheiden, nämlich das Aeussere derselben, d. i. die Umstände, unter welchen, und die Mittel, durch welche diese Ankündigung geschah, und dann das Innere, d. i. die Ankündigung selbst.

Der Begriff der Offenbarung a priori setzt ein empirisch gegebenes moralisches Bedürfniss derselben voraus, ohne welches sich die Vernunft eine Veranstaltung der Gottheit, die dann überflüssig und gänzlich zwecklos war, nicht als moralisch möglich denken konnte, und die empirische Deduktion der Bedingungen der Wirklichkeit dieses Begriffs entwickelte dieses Bedürfniss. Es muss also gezeigt werden können, dass zur Zeit der Entstehung einer Offenbarung, die auf einen göttlichen Ursprung Anspruch macht, dieses Bedürfniss wirklich dagewesen, und dass nicht schon eine andere, alle Kriterien der Göttlichkeit an sich tragende Religion unter eben den Menschen, denen sich diese bestimmte, vorhanden oder ihnen leicht durch natürliche Mittel mitzutheilen war. Eine Offenbarung, von der dies gezeigt werden kann, kann von Gott sein; eine, von der das Gegentheil gezeigt werden kann, ist sicher nicht von Gott. — Es ist nöthig, dieses Kriterium ausdrücklich festzusetzen, um aller Schwärmerei und allen möglichen unberufenen Inspirirten jetziger oder künftiger Zeiten Einhalt zu thun. Ist eine Offenbarung ihrem Inhalte nach verfälscht, so ist es Pflicht und Recht jedes tugendhaften Mannes, ihr ihre ursprüngliche Reinigkeit wiederzugeben; aber dazu bedarf es keiner neuen göttlichen Autorität, sondern blosser Berufung auf die schon vorhandene und Entwickelung der Wahrheit aus unserem moralischen Gefühle. Auch wird durch dieses Kriterium nicht schlechthin die Möglichkeit zweier zugleich existirenden göttlichen Offenbarungen geleugnet, wenn die Besitzer derselben nur nicht in der Lage sind, sie sich mitzutheilen.

Gott soll Ursache der Wirkungen sein, durch welche

die Offenbarung geschieht. Alles aber, was unmoralisch ist, widerspricht dem Begriffe von Gott. Jede Offenbarung also, die sich durch unmoralische Mittel angekündigt, behauptet, fortgepflanzt hat, ist sicher nicht von Gott. — Es ist allemal, die Absicht mag sein, welche sie wolle, unmoralisch, zu betrügen. Unterstützt also ein angeblich göttlicher Gesandter seine Autorität durch Betrug, so kann das Gott nicht gewollt haben. Ueberdies bedarf ein wirklich von Gott unterstützter Prophet keines Betrugs. Er führt nicht seine Absicht, sondern die Absicht Gottes aus, und kann es also Gott völlig überlassen, inwieweit und wie er diese Absicht unterstützen wolle. Aber, könnte man noch sagen, der Wille des göttlichen Gesandten ist frei, und er kann, vielleicht aus wohlmeinender Absicht, mehr thun wollen, als ihm aufgetragen ist, die Sache noch mehr beglaubigen wollen, als sie schon beglaubigt ist, und dadurch zum Betruge hingerissen werden; und dann ist nicht Gott, sondern der Mensch, dessen er sich bediente, Ursache dieses Betruges. — Wir dürfen nicht überhaupt leugnen, dass sich Gott nicht unmoralischer oder moralisch schwacher Menschen zur Ausbreitung einer Offenbarung bedienen könne; denn wie, wenn keine andere da sind? und es werden, wo das höchste Bedürfniss der Offenbarung vorhanden ist, allerdings keine andere sein. Aber er darf ihnen, wenigstens in Verrichtung seines Auftrags, den Gebrauch unmoralischer Mittel auch nicht zulassen; er müsste es durch seine Allmacht verhindern, wenn ihr freier Wille sich dahin lenkte. Denn wenn der Betrug entdeckt würde, — und jeder Betrug kann es, — so sind zwei Fälle möglich. Entweder die erregte Aufmerksamkeit verschwindet, und an ihre Stelle tritt der Verdruss, sich getäuscht zu sehen, und das Misstrauen gegen Alles, was aus diesen oder ähnlichen Quellen kommt, welches dem bei dieser Anstalt überhaupt beabsichtigten Zwecke widerspricht, oder wenn die Lehre schon autorisirt genug ist, so wird dadurch auch der Betrug autorisirt; Jeder hält sich für völlig erlaubt, was ein göttlicher Gesandter sich erlaubte; welches der Moralität und dem Begriffe aller Religion widerspricht.

Der Endzweck jeder Offenbarung ist reine Moralität. Diese ist nur durch Freiheit möglich und lässt sich also

nicht erzwingen. Nicht nur sie aber, sondern auch die Aufmerksamkeit auf Vorstellungen, welche dahin abzwecken, das Gefühl für sie zu entwickeln und die Bestimmung des Willens beim Widerstreite der Neigung zu erleichtern, lässt sich nicht erzwingen, sondern Zwang ist ihr vielmehr entgegen. Keine göttliche Religion also muss durch Zwang oder Verfolgung sich angekündigt oder ausgebreitet haben; denn Gott kann sich keiner zweckwidrigen Mittel bedienen, oder den Gebrauch solcher Mittel bei Absichten, die die seinigen sind, auch nur zulassen, weil sie dadurch gerechtfertiget würden. Jede Offenbarung also, die durch Verfolgung sich angekündigt und befestigt hat, ist sicher nicht von Gott. Diejenige Offenbarung aber, die sich keiner anderen als moralischer Mittel zu ihrer Ankündigung und Behauptung bedient hat, kann von Gott sein. Dies sind die Kriterien der Göttlichkeit einer Offenbarung in Rücksicht auf ihre äussere Form. Wir gehen zu denen der inneren fort.

Jede Offenbarung soll Religion begründen, und alle Religion gründet sich auf den Begriff Gottes, als moralischen Gesetzgebers. Eine Offenbarung also, die uns ihn als etwas Anderes ankündigt, welche uns etwa theoretisch sein Wesen kennen lehren will, oder ihn als politischen Gesetzgeber aufstellt, ist wenigstens das nicht, was wir suchen; sie ist nicht geoffenbarte Religion. Jede Offenbarung also muss uns Gott als moralischen Gesetzgeber ankündigen, und nur von derjenigen, deren Zweck das ist, können wir aus moralischen Gründen glauben, dass sie von Gott sei.

Der Gehorsam gegen die moralischen Befehle Gottes kann sich nur auf Verehrung und Achtung für seine Heiligkeit gründen, weil er nur in diesem Falle rein moralisch ist. Jede Offenbarung also, die uns durch andere Motive, z. B. durch angedrohte Strafen oder versprochene Belohnungen, zum Gehorsam bewegen will, kann nicht von Gott sein; denn dergleichen Motive widersprechen der reinen Moralität. — Es ist zwar sicher und wird weiter unten ausgeführt werden, dass eine Offenbarung die Verheissungen des

Moralgesetzes, als Verheissungen Gottes, entweder ausdrücklich enthalten oder uns auf ihre Aufsuchung in unserem eigenen Herzen hinleiten könne. Aber sie müssen nur als Folgen und nicht als Motive aufgestellt werden.*) [80])

§. 11.

Kriterien der Göttlichkeit einer Offenbarung in Absicht ihres möglichen Inhalts (materiae revelationis).

Das Wesentliche der Offenbarung überhaupt ist Ankündigung Gottes als moralischen Gesetzgebers, durch eine übernatürliche Wirkung in der Sinnenwelt. Eine in concreto gegebene Offenbarung kann Erzählungen von dieser oder diesen Wirkungen, Mitteln, Anstalten, Umständen u. s. w. enthalten. Alles, was dahin einschlägt, gehört zur äussern Form der Offenbarung und steht unter derselben Kriterien. Wohin durch diese Ankündigung des Gesetzgebers das Gesetz selbst, seinem Inhalte nach, gesetzt werde, bleibt dadurch noch gänzlich unentschieden. Sie kann uns geradezu an unser Herz verweisen; oder sie kann auch das, was dieses uns sagen würde, noch besonders als Aussage Gottes aufstellen und es nun uns selbst überlassen, das letztere mit dem ersteren zu vergleichen. Die Ankündigung Gottes als Gesetzgebers würde, in Worte verfasst, so heissen: Gott ist moralischer Gesetzgeber; und da wir sie in Worte verfassen müssen, so können wir auch dies einen Inhalt, nämlich den der Ankündigung an sich selbst, die Bedeutung der

*) Wenn es erwiesen werden könnte, dass ein vernünftiges Fürwahrhalten einer Offenbarung Gottes als politischen Gesetzgebers (etwa als Vorbereitung auf eine moralische Offenbarung) möglich wäre, als mit welcher Möglichkeit des Fürwahrhaltens zugleich die Möglichkeit der ganzen Sache steht und fällt (ein Erweis, der aus dem oben §. 5. Gesagten als fast unmöglich erscheint), so wäre es klar, dass der Gehorsam gegen dergleichen Gesetze in einer solchen Offenbarung auf Furcht der Strafe und Hoffnung der Belohnung, nicht nur gegründet werden könnte, sondern müsste, da der Endzweck politischer Gesetze blosse Legalität ist, und diese durch jene Triebfedern am sichersten bewirkt wird.

Form der Offenbarung nennen. Wird uns aber ausser diesem noch mehr gesagt, so ist dies der Inhalt der Offenbarung. Das Erstere können wir a priori uns zwar denken, und wenn a posteriori uns das Bedürfniss gegeben wird, wünschen und erwarten, aber nie selbst realisiren, sondern die Realisirung dieses Begriffs muss durch ein Faktum in der Sinnenwelt geschehen; wir können also nie a priori wissen, wie und auf welche Art die Offenbarung wird gegeben werden. Das Zweite, dass nämlich eine Offenbarung überhaupt einen Inhalt haben werde, können wir a priori nicht erwarten, denn es gehört nicht zum Wesen der Offenbarung; aber dagegen können wir völlig a priori wissen, welches dieser Inhalt sein kann; und hiermit stehen wir denn sogleich bei der Frage: Können wir von einer Offenbarung Belehrungen und Aufklärungen erwarten, auf die unsre sich selbst überlassene und durch keine übernatürliche Hülfe geleitete Vernunft nicht etwa blos unter den zufälligen Bedingungen, unter denen sie sich befunden hat und befindet, sondern überhaupt ihrer Natur nach nie würde haben kommen können? und wir können desto ruhiger zu ihrer Beantwortung schreiten, da wir, im Falle dass wir sie verneinen müssten, nach obiger Deduktion, laut welcher es uns eigentlich um die Form der Offenbarung zu thun war, nicht mehr den Einwurf zu befürchten haben: die Offenbarung sei überhaupt überflüssig, wenn sie uns nichts Neues habe lehren können.

Diese blos aus übernatürlichen Quellen zu schöpfenden Belehrungen könnten entweder Erweiterung unserer theoretischen Erkenntniss des Uebersinnlichen oder nähere Bestimmung unserer Pflichten zum Gegenstande haben. Also, Erweiterung unserer theoretischen Erkenntniss könnten wir von einer Offenbarung erwarten? Die Beantwortung dieser Frage gründet sich auf folgende zwei: ist eine solche Erweiterung moralisch möglich, d. i. streitet sie nicht gegen reine Moralität? und dann, ist sie physisch möglich, widerspricht sie nicht etwa der Natur der Dinge? und endlich, widerspricht sie nicht etwa dem Begriffe der Offenbarung und folglich sich selbst? —

Ist sie moralisch möglich? Die Ideen vom Uebersinnlichen, die durch die praktische Vernunft realisirt werden,

sind Freiheit, Gott, Unsterblichkeit. Dass wir, in Absicht unseres oberen Begehrungsvermögens, frei sind, d. i. dass wir ein oberes von Naturgesetzen unabhängiges Begehrungsvermögen haben, ist unmittelbare Thatsache. Was wir in Absicht des Begriffs von Gott zur moralischen Willensbestimmung bedürfen, dass ein Gott sei, dass er der alleinheilige, der alleingerechte, der allmächtige, der allwissende, der oberste Gesetzgeber und Richter aller vernünftigen Wesen sei, ist unmittelbar durch unsere moralische Bestimmung, den Endzweck des Sittengesetzes zu wollen, uns zu glauben auferlegt. Dass wir unsterblich sein müssen, folgt unmittelbar aus der Anforderung, das höchste Gut zu realisiren, an unsre endliche Naturen, welche als solche nicht fähig sind, dieser Forderung genugzuthun, aber dazu immer fähiger werden sollen und es also können müssen. Was wollen wir über diese Ideen noch weiter wissen? Wollen wir die Verbindung des Naturgesetzes und des für die Freiheit im übersinnlichen Substrat der Natur erblicken? Wenn wir nicht zugleich die Kraft erhalten, die Gesetze der Natur durch unsere Freiheit zu beherrschen, so kann dies nicht den geringsten praktischen Nutzen für uns haben; wenn wir sie aber erhalten, so hören wir auf, endliche Wesen zu sein, und werden Götter. Wollen wir einen bestimmten Begriff von Gott haben, sein Wesen, wie es an sich ist, erkennen? Das wird reine Moralität nicht nur nicht befördern, sondern sie hindern. Ein unendliches Wesen, das wir erkennen, das in seiner ganzen Majestät vor unseren Augen schwebt, wird uns mit Gewalt treiben und drängen, seine Befehle zu erfüllen; die Freiheit wird aufgehoben werden, die sinnliche Neigung wird auf ewig verstummen, wir werden alles Verdienst und alle Uebung, Stärkung und Freude durch den Kampf verlieren und aus freien Wesen mit eingeschränkten Kenntnissen moralische Maschinen mit erweiterten Kenntnissen geworden sein. Wollen wir endlich alle die Bestimmungen unserer künftigen Existenz schon jetzt durchdringen? Das wird uns theils aller Empfindungen der Glückseligkeit, die die allmähliche Verbesserung unseres Zustandes uns geben kann, berauben; wir werden auf einmal verschwelgen, was uns für eine ewige Existenz bestimmt ist; theils werden die uns vor-

schwebenden Belohnungen uns wieder zu kräftig bestimmen und uns Freiheit, Verdienst und Selbstachtung nehmen. Alle solche Kenntnisse werden unsere Moralität nicht vermehren, sondern vermindern, und das kann Gott nicht wollen; es ist also moralisch unmöglich. Und ist es physisch möglich? Widerstreitet es nicht etwa gar den Gesetzen der Natur, d. i. unserer Natur, an welche diese Belehrungen gegeben werden sollen? Mögliche Belehrungen einer Offenbarung an uns über das Uebersinnliche müssen unserem Erkenntnissvermögen angemessen sein, sie müssen unter den Gesetzen unseres Denkens stehen. Diese Gesetze sind die Kategorien, ohne welche uns keine bestimmte Vorstellung möglich ist. Wären sie demselben nicht angemessen, so wäre der ganze Unterricht für uns verloren, er wäre uns schlechterdings unverständlich und unbegreiflich, und es wäre völlig so gut, als ob wir ihn nicht hätten. Wären sie ihm angemessen, so würden die übersinnlichen Gegenstände in die sinnliche Welt herabgezogen, das Uebernatürliche würde zu einem Theile der Natur gemacht. Ich untersuche hier nicht, ob eine solche für objektiv gültig gegebene Versinnlichung nicht der praktischen Vernunft widerspreche, das wird weiter unten klar werden; aber das ist sogleich klar, dass wir dadurch eine Erkenntniss eines Uebersinnlichen bekämen, das kein Uebersinnliches wäre, dass wir also unseren Zweck, in die Welt der Geister eingeführt zu werden, nicht erreichten, sondern selbst diejenige richtige Einsicht in dieselbe, die uns von der praktischen Vernunft aus möglich ist, verlören. Widerspricht endlich eine solche Erwartung nicht etwa der Natur der Offenbarung?*) Da Belehrungen dieser Art an unsere durch das Moralgesetz bestimmte Vernunft gar nicht gehalten

*) Ich bitte Jeden, dem die hier zu beweisende Behauptung noch anstössig vorkommt, auf das von hier an folgende besonders aufzumerken. Entweder die ganze Offenbarungskritik muss umgestossen und die Möglichkeit einer theoretischen Ueberzeugung a posteriori von der Göttlichkeit einer gegebenen Offenbarung erhärtet werden (worüber man sich an §. 5 zu halten hat); oder man muss den Satz: dass eine Ofienbarung unsre übersinnliche Erkenntniss nicht erweitern könne, unbedingt zugeben. (Anm. zur 2. Ausg.)

werden könnten, um sie an ihr zu versuchen, ob sie mit derselben übereinkämen oder nicht, indem sie auf diese Prinzipien sich gar nicht gründeten (denn wenn sie sich darauf gründeten, so müsste unsere sich selbst überlassene Vernunft ohne alle fremde Beihülfe darauf haben kommen können), so könnte der Glaube an ihre Wahrheit sich auf nichts gründen, als etwa auf die göttliche Autorität, auf welche eine Offenbarung sich beruft. Nun aber findet für diese göttliche Autorität selbst kein anderer Glaubensgrund statt, als die Vernunftmässigkeit (die Uebereinstimmung nicht mit der vernünftelnden, sondern mit der moralisch-gläubigen Vernunft) der Lehren, die auf sie gegründet werden; mithin kann diese göttliche Autorität nicht selbst wieder Beglaubigungsgrund dessen sein, was erst der ihrige werden soll. — Wenn ein anderer Weg gedenkbar wäre, zur vernünftigen Anerkennung der Göttlichkeit einer Offenbarung zu kommen, als dieser, wenn z. B. Wunder oder Weissagungen, d. h. wenn überhaupt die Unerklärbarkeit einer Begebenheit aus natürlichen Ursachen uns berechtigen könnte, ihren Ursprung der unmittelbaren Kausalität Gottes zuzuschreiben, welcher Schluss aber, wie oben gezeigt ist, offenbar falsch sein würde, so liesse sich denken, wie unsere dadurch begründete Ueberzeugung von der Göttlichkeit einer gegebenen Offenbarung überhaupt unseren Glauben an jede ihrer einzelnen Belehrungen begründen könnte. Da aber dieser Glaube an die Göttlichkeit einer Offenbarung überhaupt nur durch den Glauben an jede ihrer einzelnen Aussagen möglich ist, so kann keine Offenbarung, als solche, irgend einer Behauptung die Wahrheit versichern, die sich dieselbe nicht selbst versichern kann. An keine nur durch Offenbarung mögliche Belehrung ist also vernünftigerweise ein Glaube möglich, und jede Anforderung von dieser Art würde der Möglichkeit des Fürwahrhaltens, das bei einer Offenbarung Statt hat, folglich dem Begriffe der Offenbarung an sich, widersprechen. Wir dürfen also das, was die Kritik uns von Seiten der sich selbst gelassenen theoretischen Vernunft vereitelte, einen Uebergang in die übersinnliche Welt, auch nicht von der Offenbarung erwarten; sondern wir müssen diese Hoffnung einer bestimmten Erkenntniss

derselben für unsere gegenwärtige Natur ganz und auf immer und aus jeder Quelle aufgeben.*)

Oder können wir von einer Offenbarung vielleicht praktischen Maximen, Moralvorschriften erwarten, die wir von dem Prinzip aller Moral, aus und durch unsere Vernunft nicht auch selbst ableiten konnten? Das Moralgesetz in uns ist die Stimme der reinen Vernunft, der Vernunft in abstracto. Vernunft kann sich nicht nur nicht widersprechen, sondern sie kann auch in verschiedenen Subjekten nichts Verschiedenes aussagen, weil ihr Gebot die reinste Einheit ist, und also Verschiedenheit zugleich Widerspruch sein würde. Wie die Vernunft zu uns redet, redet sie zu allen vernünftigen Wesen, redet sie zu Gott selbst. Er kann uns also weder ein anderes Prinzip, noch Vorschriften für besondere Fälle geben, die sich auf ein anderes Prinzip gründeten, denn Er selbst ist durch kein anderes bestimmt. Die besondere Regel, die durch Anwendung des Prinzips auf einen besonderen Fall entsteht, ist freilich nach den Fällen, in die das Subjekt seiner Natur nach kommen kann, verschieden,**) aber alle müssen sich durch eine und ebendieselbe Vernunft von einer und ebenderselben Vernunft ableiten lassen. Ein anderes ist's, ob in concreto gegebene empirisch bestimmte Subjekte mit gleicher Richtigkeit und Leichtigkeit sie in besonderen Fällen ableiten werden, und ob sie da-

---

*) Zu Ablehnung übereilter Konsequenzen und unstatthafter Anwendungen merken wir nochmals ausdrücklich an, dass hier nur von als objektiv gültig angekündigten Sätzen die Rede sei, und dass Vieles, was als Erweiterung unserer Erkenntniss des Uebersinnlichen aussehe, versinnlichte Darstellung unmittelbarer oder durch Anwendung dieser auf gewisse Erfahrungen entstandener Vernunftpostulate sein könne; dass es mithin, wenn es erweislich das ist, durch dieses Kriterium nicht ausgeschlossen werde. Der Erweis davon gehört aber nicht hierher, sondern in die angewandte Kritik einer besonderen Offenbarung.

**) So ist es freilich eine richtige Regel: Fasse nie einen Entschluss in der Hitze des Affekts; aber diese Regel, als empirisch bedingt, kann sogar nicht auf Menschen allgemeine Anwendung haben, denn es ist wohl möglich und soll möglich sein, sich von allen aufbrausenden Affekten gänzlich frei zu machen.

bei nicht einer fremden Hülfe bedürfen können, die es — nicht für sie thue und ihnen nun das Resultat auf ihre Autorität als richtig hingebe; dies würde, wenn die Regel auch richtig abgeleitet wäre, doch nur Legalität und nicht Moralität begründen, — sondern die sie bei ihrer eigenen Ableitung leite; aber dazu bedarf es keiner Offenbarung, sondern das kann und soll jeder weisere Mensch dem unweiseren leisten.

Es ist also weder moralisch noch theoretisch möglich, dass eine Offenbarung uns Belehrungen gebe, auf die unsere Vernunft nicht ohne sie hätte kommen können und sollen; und keine Offenbarung kann für dergleichen Belehrungen Glauben fordern; denn einer Offenbarung um dieser einzigen Ursache willen den göttlichen Ursprung gänzlich ableugnen, würde nicht statthaben, da dergleichen vermeintliche Belehrungen, ob sie gleich vom Gesetze der praktischen Vernunft sich nicht ableiten lassen, ihm dennoch auch nicht nothwendig widersprechen müssen.

Was kann sie aber denn enthalten, wenn sie nichts uns Unbekanntes enthalten soll? Ohne Zweifel eben das, worauf die praktische Vernunft a priori leitet: ein Moralgesetz und die Postulate desselben.

In Absicht der durch eine Offenbarung möglichen Moral ist schon oben die Unterscheidung gemacht worden, dass dieselbe Offenbarung uns entweder geradezu auf das Gesetz der Vernunft in uns, als Gesetz Gottes, verweisen, oder, dass sie sowohl das Prinzip derselben an sich, als in Anwendung auf mögliche Fälle, unter göttlicher Autorität aufstellen könne.

Geschieht das Erstere, so enthält eine solche Offenbarung keine Moral, sondern unsere eigene Vernunft enthält die Moral derselben. Es ist also nur der zweite Fall, der hier in Untersuchung kömmt. Die Offenbarung stellt theils das Prinzip aller Moral in Worte gebracht, theils besondere durch Anwendung desselben auf empirisch bedingte Fälle entstandene Maximen als Gesetze Gottes auf. Dass das Prinzip der Moral richtig angegeben, d. i. dem des Moralgesetzes in uns völlig gemäss sein müsse, und dass eine Religion, deren Moralprinzip diesem widerspricht, nicht von Gott sein könne, ist unmittelbar klar; so wie die Befugniss, dieses Prinzip als

Gesetz Gottes anzukündigen, schon zur Form einer Offenbarung gehört und zugleich mit ihr deduzirt ist. In Absicht der besonderen moralischen Vorschriften aber entsteht die Frage: soll eine Offenbarung jede dieser besonderen Regeln von dem als göttliches Gesetz angekündigten Moralprinzip ableiten, oder darf sie dieselben schlechthin, ohne weitern Beweis, auf die göttliche Autorität gründen? — Wenn die göttliche Autorität, uns zu befehlen, nur blos auf seine Heiligkeit gegründet ist, welches schon die Form jeder Religion, die göttlich sein soll, erfordert, so ist Achtung für seinen Befehl, weil es sein Befehl ist, auch in besonderen Fällen, nichts Anderes, als Achtung für das Moralgesetz selbst. Eine Offenbarung darf dergleichen Gebote folglich schlechthin als Befehle Gottes, ohne weitere Deduktion vom Prinzip aufstellen. Eine andere Frage aber ist's, ob nicht jede dieser besonderen Vorschriften einer geoffenbarten Moral sich wenigstens hinterher vom Prinzip richtig deduziren lassen, und ob nicht jede Offenbarung am Ende uns doch an dieses Prinzip verweisen müsse.

Da wir uns von der Möglichkeit des göttlichen Ursprungs einer Offenbarung sowohl überhaupt, als jedes besonderen Theils ihres Inhalts, nur durch die völlige Uebereinstimmung desselben mit der praktischen Vernunft überzeugen können, diese Ueberzeugung aber bei einer besonderen moralischen Maxime nur durch ihre Ableitung vom Prinzip aller Moral möglich ist, so folgt daraus unmittelbar, dass jede in einer göttlichen Offenbarung als moralisch aufgestellte Maxime sich von diesem Prinzip müsse ableiten lassen. Nun wird zwar eine Maxime dadurch, dass sie sich nicht davon ableiten lässt, noch nicht falsch, sondern es folgt daraus nur soviel, dass sie nicht in das Feld der Moral gehöre; sie kann aber etwa in das Gebiet der Theorie gehören, politisch, technisch, praktisch oder dergl. sein. So ist z. B. jener Ausspruch: „Sollen wir Böses thun, dass Gutes daraus komme?“ das sei ferne — allgemeines moralisches Gebot, weil es sich vom Prinzip aller Moral deduziren lässt, und das Gegentheil ihm widersprechen würde; hingegen jene Maximen: „So Jemand mit Dir rechten will um Deinen Rock, dem lass auch den Mantel,“ u. s. w., sind keine Moralvorschriften, sondern nur in besonderen Fällen gültige Regeln

der Politik, die als solche nicht länger gelten, als so lange sie mit keiner Moralvorschrift in Kollision kommen, weil diesen Alles untergeordnet werden muss. Wenn eine Offenbarung nun Regeln der letzteren Art enthält, so folgt daraus noch gar nicht, dass darum die ganze Offenbarung nicht göttlich sei, und ebensowenig, dass jene Regeln falsch seien — das hängt von anderweitigen Beweisen aus den Prinzipien, unter denen sie stehen, ab — sondern nur, dass diese Regeln nicht zum Inhalte einer geoffenbarten Religion als solcher gehören, sondern ihren Werth anderwärtsher ableiten müssen. Eine Offenbarung aber, die Maximen enthält, welche dem Pinzip aller Moral widersprechen, die z. B. frommen oder nicht frommen Betrug, Unduldsamkeit gegen Andersdenkende, Verfolgungsgeist, die überhaupt andere Mittel zur Ausbreitung der Wahrheit, als Belehrung, autorisirt, ist sicher nicht von Gott, denn der Wille Gottes ist dem Moralgesetze gemäss, und was diesem widerspricht, kann er weder wollen, noch kann er zulassen, dass Jemand es als seinen Willen ankündige, der ausserdem auf seinen Befehl handelt.

Da zweitens alle besondere Fälle, in denen Moralgesetze eintreten, durch einen endlichen Verstand unmöglich a priori vorherzusehen, noch durch einen unendlichen, der sie vorhersieht, endlichen Wesen mitzutheilen sind, folglich keine Offenbarung alle mögliche besondere Regeln der Moral enthalten kann: so muss sie uns doch noch zuletzt entweder an das Moralgesetz in uns, oder an ein von ihr als göttlich aufgestelltes allgemeines Prinzip desselben, welches mit jenem gleichlautend sei, verweisen. Dies gehört schon zur Form, und eine Offenbarung, die dies nicht thut, kommt mit ihrem eignen Begriffe nicht überein und ist keine Offenbarung. Ob sie das Erstere oder das Letztere, oder Beides thun wolle, darüber ist a priori kein Gesetz der Vernunft vorhanden.

Das allgemeine Kriterium der Göttlichkeit einer Religion in Absicht ihres moralischen Inhalts ist also folgendes: Nur diejenige Offenbarung, welche ein Prinzip der Moral, welches mit dem Prinzip der praktischen Vernunft übereinkommt und lauter solche moralische Maximen aufstellt, welche sich davon ableiten lassen, kann von Gott sein.

Der zweite Theil des möglichen Inhalts einer Religion

sind jene Sätze, welche als Postulate der Vernunft gewiss sind, und welche die Möglichkeit des Endzwecks des Moralgesetzes in sinnlich bedingbaren Wesen voraussetzt, welche also durch unsere Willensbestimmung zugleich mit gegeben, und durch welche hinwiederum gegenseitig unsere Willensbestimmung erleichtert wird. Diesen Theil des Inhalts einer Religion nennt man Dogmatik, und kann ihn ferner so nennen, wenn man dabei nur auf die Materie desselben und nicht auf die Beweisart sieht, und sich nicht durch diese Benennung berechtigt glaubt, zu dogmatisiren, d. i. diese Sätze als objektiv gültig darzustellen. Dass eine Offenbarung uns über dieselben nichts weiter lehren könne, als was aus den Prinzipien der reinen Vernunft folgt, ist schon oben erwiesen. Hier ist also blos noch die Frage zu erörtern: worauf kann eine Offenbarung unsern Glauben an diese Wahrheiten gründen? Es sind nach obigen Erörterungen noch folgende zwei Fälle möglich: Entweder die Offenbarung leitet sie von dem Moralgesetze in uns, das sie als Gesetz Gottes aufstellt, ab und giebt sie uns dadurch nur unmittelbar als Zusicherungen Gottes; oder sie stellt sie unmittelbar als Entschliessungen der Gottheit, entweder schlechthin als solche, oder als Entschliessungen seines durch das Moralgesetz bestimmten Wesens auf, ohne sie noch besonders von diesem Gesetze abzuleiten. Die erste Art der Begründung unseres Glaubens ist dem Verfahren der Vernunft- und Naturreligion ganz gemäss, und die Rechtmässigkeit desselben ist mithin ausser Zweifel. Bei der zweiten entstehen folgende zwei Fragen: Thut es unserer Freiheit, und also unserer Moralität nicht Abbruch, wenn wir die blos postulirten Verheissungen des Moralgesetzes als Verheissungen eines unendlichen Wesens ansehen; und — müssen alle diese Zusicherungen sich nicht wenigstens hinterher vom Endzwecke des Moralgesetzes ableiten lassen? Was die erste anbelangt, so ist sogleich klar, dass, wenn eine Offenbarung uns Gott nur als den Alleinheiligen, als den genauesten Abdruck des Moralgesetzes dargestellt hat, wie jede Offenbarung das soll, aller Glaube an Gott Glaube an das in concreto dargestellte Moralgesetz ist. In Absicht des zweiten aber sind, wenn eine gewisse Lehre nicht vom Endzwecke des Moralgesetzes abzuleiten ist, wieder zwei Fälle möglich:

entweder sie lässt sich blos nicht ableiten, oder sie widerspricht demselben.

Widersprechen gewisse dogmatische Behauptungen dem Endzwecke des Moralgesetzes, so widersprechen sie dem Begriffe von Gott und dem Begriffe aller Religion; und eine Offenbarung, die dergleichen enthält, kann nicht von Gott sein. Gott kann zu dergleichen Behauptungen nicht nur nicht berechtigen, sondern er kann sie bei einem Zwecke, der der seinige ist, auch nicht einmal zulassen, weil sie seinem Zwecke widersprechen. Lassen sich aber einige nur nicht davon ableiten, ohne ihnen gerade zu widersprechen, so ist daraus noch nicht zu schliessen, dass die ganze Offenbarung nicht von Gott sein könne; denn Gott bedient sich des Dienstes von Menschen, welche irren, welche sich selbst ein Hirngespinnst erdichten können, um es, vielleicht in wohlmeinender Absicht, neben göttliche Belehrungen zu stellen und nach ihrer Meinung noch mehr Gutes zu stiften; und es ist ihm nicht anständig, ihre Freiheit einzuschränken, wenn sie nur nicht einen seinem Zwecke geradezu entgegenstehenden Gebrauch davon machen wollen; aber das folgt sicher, dass Alles von dieser Art nicht Bestandtheil einer göttlichen Offenbarung, sondern menschlicher Zusatz ist, von welchem wir keine weitere Notiz zu nehmen haben, als insofern sein Werth aus anderen Gründen erhellet. Dergleichen Sätze können, da sie einer moralischen Absicht ganz unfähig sind, meist nur theoretische Aufschlüsse versprechen, und wenn sie von übernatürlichen Dingen reden, werden sie meistens sich gar nicht denken lassen, weil sie nicht unter den Bedingungen der Kategorien stehen können. Stünden sie als objektive Behauptungen darunter, so würden sie sich nicht blos nicht ableiten lassen, sondern sie würden dem Moralgesetze sogar widersprechen, wie im folgenden Paragraphen dargethan werden wird.

Eine Offenbarung kann endlich gewisse, mit grösserer oder geringerer Feierlichkeit verbundene, in Gesellschaft oder für sich allein zu gebrauchende Aufmunterungs- und Beförderungsmittel zur Tugend vorschlagen. Da alle Religion Gott nur als moralischen Gesetzgeber darstellt, so ist Alles, was nicht Gebot des Moralgesetzes in uns ist, auch nicht das seinige, und es ist kein Mittel, ihm zu

gefallen, als durch Beobachtung desselben; diese Beförderungsmittel der Tugend müssen sich also nicht in die Tugend selbst, diese Anempfehlungen derselben müssen sich nicht in Gebote, die uns eine Pflicht auflegen, verwandeln, es muss nicht zweideutig gelassen werden, ob man etwa auch durch den Gebrauch dieser Mittel, oder vielleicht nur durch ihn, sich den Beifall der Gottheit erwerben könne, sondern ihr Verhältniss zu dem wirklichen Moralgesetze muss genau bestimmt werden. — Wenn ein weises Wesen den Zweck will, will es auch die Mittel, könnte man sagen; aber es will sie nur, inwiefern sie wirklich Mittel sind und werden, und, — da dieses in der Sinnenwelt anzuwendende Mittel sind, und wir mithin hier in den Bezirk des Naturbegriffs kommen, — es kann sie nur wollen, inwiefern sie in unserer Macht stehen. Es ist z. B. sehr wahr, und jeder Beter erfährt's, dass das Gebet, es sei nun anbetende Betrachtung Gottes, oder Bitte oder Dank, unsere Sinnlichkeit kräftig verstummen macht und unser Herz mächtig zum Gefühl und zur Liebe unserer Pflichten emporhebt. Aber wie können wir den kalten, keines Enthusiasmus fähigen Mann — und es ist sehr möglich, dass es deren gebe — verbinden, seine Betrachtung bis zur Anbetung emporzuschwingen und zu begeistern; wie können wir ihn nöthigen, Ideen der Vernunft durch ihre Darstellung vermittelst der Einbildungskraft zu beleben, wenn subjektive Ursachen ihn dieser Fähigkeit beraubten, da dieselbe eine empirische Bestimmung ist; wie können wir ihn nöthigen, irgend ein Bedürfniss so stark zu fühlen, so innig zu begehren, dass er sich vergesse, dasselbe einem übernatürlichen Wesen mitzutheilen, von dem er kalt denkend erkennt, dass er's ohne ihn weiss, und dass er's ohne ihn geben wird, wenn er's verdient und haben muss, und sein Bedürfniss keine Einbildung ist? — Dergleichen Beförderungsmittel sind also nur darzustellen als das, was sie sind, und nicht den durch das Moralgesetz unbedingt gebotenen Handlungen gleichzusetzen; sie sind nicht schlechthin zu gebieten, sondern dem, den sein Bedürfniss zu ihnen treibt, blos anzuempfehlen; sie sind weniger Befehl als Erlaubniss. Jede Offenbarung, die sie den Moralgesetzen gleichsetzt, ist sicher nicht von Gott; denn es

widerspricht dem Moralgesetze, irgend etwas in gleichen Rang mit seinen Anforderungen zu setzen.

Welche Wirkungen aber auf unsere moralische Natur darf eine Offenbarung von dergleichen Mitteln versprechen, blos natürliche oder übernatürliche, d. i. solche, die nach den Gesetzen der Natur mit ihnen, als Wirkungen mit ihren Ursachen, nicht nothwendig verbunden sind, sondern bei Gelegenheit des Gebrauchs dieser Mittel, durch eine übernatürliche Ursache ausser uns, gewirkt werden? Lasst uns einen Augenblick das Letztere annehmen, dass nämlich unser Wille durch eine übernatürliche Ursache ausser uns dem Moralgesetze gemäss bestimmt werde. Nun aber ist keine Bestimmung, die nicht durch und mit Freiheit geschieht, dem Moralgesetze gemäss, folglich widerspricht diese Annahme sich selbst, und jede durch eine solche Bestimmung erfolgte Handlung wäre nicht moralisch; könnte folglich weder das geringste Verdienst haben, noch auf irgend eine Art eine Quelle von Achtung und Glückseligkeit für uns werden; wir wären in diesem Falle Maschinen und nicht moralische Wesen, und eine dadurch hervorgebrachte Handlung wäre in der Reihe unserer moralischen schlechterdings Null. — Wenn man aber dies auch zugeben müsste, wie man es denn muss, so könnte man noch weiter sagen: eine solche Bestimmung sollte bei Gelegenheit des Gebrauchs jener Mittel in uns hervorgebracht werden, nicht um unsere Moralität zu erhöhen, welches freilich nicht möglich wäre, sondern um durch die in uns übernatürlich hervorgebrachte Wirkung eine Reihe in der Sinnenwelt hervorzubringen, die für die Bestimmung anderer moralischen Wesen nach Gesetzen der Natur Mittel würde, und wobei wir freilich blosse Maschinen wären; dass aber Gott sich vielmehr unserer als Anderer dazu bediene, hange von der Bedingung des Gebrauchs jenes Mittels ab. — Jetzt ununtersucht, was denn das für einen Werth für uns haben könne, ob eben wir als Maschinen, oder ob andere Maschinen zur Beförderung des Guten gebraucht würden; kann auch in dieser Absicht keine Offenbarung allgemeingültige Verheissungen von dieser Art geben; denn wenn Jeder die Bedingung derselben erfüllte, Jeder dadurch eine fremde, übernatürliche Kausalität in sich veranlasste, so würden dadurch nicht nur alle Gesetze der Natur ausser uns, sondern

auch alle Moralität in uns aufgehoben. — Wir dürfen aber nicht schlechthin leugnen, dass nicht in besonderen Fällen dergleichen Wirkungen in dem Plane der Gottheit gewesen sein könnten, ohne das Prinzip der Offenbarung überhaupt zu leugnen; wir dürfen ebensowenig leugnen, dass nicht einige dieser Wirkungen an Bedingungen von Seiten der Werkzeuge könnten gebunden gewesen sein, weil wir das nicht wissen können; aber wenn in einer Offenbarung Erzählungen davon, Vorschriften und Verheissungen hierüber vorkommen, so gehören diese zur äusseren Form der Offenbarung und nicht zum allgemeinen Inhalte derselben. Bestimmung durch übernatürliche Ursachen ausser uns hebt die Moralität auf; jede Religion also, die unter irgend einer Bedingung dergleichen Bestimmungen verspricht, widerspricht dem Moralgesetze und ist folglich sicher nicht von Gott.

Es bleibt also der Offenbarung von dergleichen Mitteln nichts übrig zu versprechen als natürliche Wirkungen. — So wie wir von Beförderungsmitteln der Tugend reden, sind wir im Gebiete des Naturbegriffes. Das Mittel ist in der sinnlichen Natur; das, was dadurch bestimmt werden soll, ist die sinnliche Natur in uns; unsere unedlen Neigungen sollen geschwächt und unterdrückt, unsere edleren sollen gestärkt und erhöht werden; die moralische Bestimmung des Willens soll dadurch nicht geschehen, sondern nur erleichtert werden. Alles also muss nothwendig wie Ursache und Wirkung zusammenhängen, und dieser Zusammenhang muss sich klar einsehen lassen. — Es wird aber hierdurch nicht behauptet, dass die Offenbarung in Anspruch genommen werden könne, diesen Zusammenhang zu zeigen. Der Zweck der Offenbarung ist praktisch, eine solche Deduktion aber theoretisch, und kann demnach dem eigenen Nachdenken eines Jeden überlassen werden. Jene kann sich begnügen, diese Mittel blos als von Gott anempfohlen aufzustellen. Nur muss sich dieser Zusammenhang hinterher zeigen lassen; denn Gott, der unsere sinnliche Natur kennt, kann ihr keine Mittel der Besserung anpreisen, die den Gesetzen derselben nicht gemäss sind. Jede Offenbarung also, welche Mittel zur Beförderung der Tugend vorschlägt, von denen man nicht zeigen kann, wie sie natürlich dazu beitragen

können, ist, wenigstens inwiefern sie dies thut, nicht von Gott. — Wir dürfen hier die Einschränkung hinzusetzen: denn wenn solche Mittel nur nicht zu Pflichten gemacht werden; wenn nur nicht übernatürliche Wirkungen von ihnen versprochen werden, so ist ihre Anempfehlung nicht der Moral widersprechend, sie ist blos leer und unnütz. *) 31)

§. 12.

Kriterien der Göttlichkeit einer Offenbarung in Absicht der möglichen Darstellung dieses Inhalts.

Da die Offenbarung überhaupt schon ihrer Form nach für das Bedürfniss der Sinnlichkeit da ist, so ist es sehr wahrscheinlich, dass sie sich auch in ihrer Darstellung zu derselben herablassen werde, wenn gezeigt werden sollte, dass die Sinnlichkeit hierüber besondere Bedürfnisse habe. Doch ist diese Darstellung so wenig das Wesentliche und Charakteristische einer Offenbarung, dass wir sogar, wie oben gezeigt worden ist, a priori nicht einmal fordern können, dass sie einen Inhalt habe oder überhaupt irgend etwas mehr thue, als dass sie Gott für den Urheber des Moralgesetzes ankündige.

Die Sinnlichkeit überhaupt ist wegen des Widerstrebens der Neigung nur zu bereit, die Erfüllung des Moralgesetzes für unmöglich zu halten und das Gebot nicht als für sich gegeben anzuerkennen. Nun giebt zwar die Offenbarung dies Gesetz ausdrücklich an die Sinnlichkeit; aber doch redet in dem sinnlichen Menschen noch immer die Stimme der Pflicht, durch das Schreien der Begierde geschwächt und durch die falschen Begriffe, die jene in Menge liefert, gedämpft, nur leise, wenn sie über seine

*) Es folgt aber gar nicht, dass, weil ein gewisses Mittel für ein Subjekt oder auch für die meisten von keinem Nutzen sei, es darum für Niemanden einigen Nutzen haben könne; und man ist in den neueren Zeiten in Verwerfung vieler ascetischen Uebungen aus Hass gegen den in den älteren damit getriebenen Missbrauch zu weit gegangen, wie mir's scheint. Dass es überhaupt gut und nützlich sei, seine Sinnlichkeit auch zuweilen da, wo kein ausdrückliches Gesetz redet, zu unterdrücken, blos um sie zu schwächen und immer freier zu werden, weiss Jeder, der an sich gearbeitet hat.

eigenen Handlungen sprechen soll — wenn sie im eigentlichen Verstande gebietend ist. Aber auch der rohsinnlichste Mensch hört sie, wenn von Beurtheilung einer Handlung die Rede ist, bei welcher seine Neigung von keiner Seite mit ins Spiel gezogen wird. Und lernt er sie nur dadurch in sich unterscheiden, wird sie nur dadurch aus ihrer Unthätigkeit gezogen und er mit ihr bekannter und vertrauter, so wird er endlich doch anfangen, auch an sich zu hassen, was er an Anderen verabscheut, und sich selbst so zu wünschen, wie er Andere fordert. — Der Widersinn, Alles um sich her gerecht haben und nur allein ungerecht sein zu wollen, ist zu auffallend, als dass irgend ein Mensch sich ihn gern gestehen wolle. Bringe man ihn dahin, dass, im Falle er ungerecht ist, er sich ihn gestehen müsse! Wie kann dieser Zweck erreicht werden? Durch Aufstellung moralischer Beispiele. Die Offenbarung kann also ihre Moral in Erzählungen einkleiden, und sie entspricht dem Bedürfniss des Menschen nur um so besser, wenn sie es thut. Sie kann ungerechte Handlungen zur Verachtung, gerechte, besonders mit grossen Aufopferungen und Anstrengungen durchgesetzte, zur Bewunderung und Nachahmung aufstellen. Ueber die Befugniss einer Offenbarung, ihre Sittenlehre so vorzutragen, kann keine Frage entstehen, und dass die von ihr als mustermässig aufgestellten Handlungen rein moralisch sein müssen; dass sie nicht etwa zweideutige, oder wohl gar offenbar schlechte Handlungen als gute rühmen und Leute, die dergleichen verrichtet haben, als Muster anpreisen dürfe, folgt aus dem Zwecke der Offenbarung. Jede Offenbarung, die dieses thut, widerspricht dem Moralgesetze und dem Begriffe von Gott, und kann folglich nicht göttlichen Ursprungs sein.

Eine Offenbarung hat die Vernunftideen, Freiheit, Gott, Unsterblichkeit darzustellen. — Dass der Mensch frei sei, lehrt Jeden unmittelbar sein Selbstbewusstsein; und er zweifelt um so weniger daran, je weniger er durch Vernünfteln sein natürliches Gefühl verfälscht hat. Die Mög lichkeit aller Religion und aller Offenbarung setzt die Freiheit voraus. Die Darstellung dieser Idee für die sinnlich bedingte Vernunft ist also kein Geschäft für eine Offenbarung, und mit Auflösung der dialektischen Scheingründe dagegen hat keine Offenbarung es zu thun, als

welche nicht vernünftelt, sondern gebietet, und sich nicht an vernünftelnde, sondern sinnliche Subjekte richtet. — Aber dagegen ist die Idee von Gott es desto mehr. Unter die Bedingungen der reinen Sinnlichkeit, Zeit und Raum, Gott sich zu denken, wenn er sich ihn denken will, ist Jeder gedrungen, der Mensch ist. Wir mögen noch so sehr überzeugt sein, noch so scharf erweisen können, dass sie auf ihn nicht passen, so überrascht uns doch dieser Fehler, indem wir ihn noch rügen. Wir wollen jetzt uns Gott als uns gegenwärtig denken, und wir können's nicht verhindern, ihn an den Ort hinzudenken, wo wir sind; wir wollen jetzt Gott als den Vorherseher unserer künftigen Schicksale, unserer freien Entschliessungen denken, und wir denken ihn als in der Zeit, in der er jetzt ist, blickend in eine Zeit, in der er noch nicht ist. Solchen Vorstellungen muss die Darstellung einer Religion sich anpassen; denn sie redet mit Menschen und kann keine andere als der Menschen Sprache reden. — Aber die empirische Sinnlichkeit bedarf noch mehr. Der innere Sinn, das empirische Selbstbewusstsein steht unter der Bedingung, ein Mannichfaltiges nach und nach und allmählich aufzunehmen und zu einander hinzuzusetzen, nichts aufnehmen zu können, was sich nicht von den vorherigen unterscheidet, also nur Veränderungen bemerken zu können. Seine Welt ist eine unaufhörliche Kette von Modifikationen. Unter dieser Bedingung will er sich auch das Selbstbewusstsein Gottes denken. — Er bedarf z. B. jetzt eines Zeugen der Reinigkeit seiner Gesinnungen bei einer gewissen Entschliessung. Gott hat bemerkt, so denkt er sich's, was in meiner Seele vorging. — Er ist jetzt beschämt über eine unmoralische Handlung; sein Gewissen erinnert ihn an die Heil gkeit des Gesetzgebers. Er hat sie, er hat das ganze Verderben, das sich darin zeigt, entdeckt, denkt er. Aber er bemerkt auch die Reue, die ich jetzt darüber empfinde, fährt er fort. — Er entschliesst sich jetzt recht stark, hinfüro aufmerksam an seiner Heiligung zu arbeiten. Er fühlt, dass ihm die Kräfte dazu fehlen. Er ringt mit sich, und zu schwach im Kampfe, sieht er sich nach fremder Hülfe um und betet zu Gott. Gott wird auf mein flehentliches, anhaltendes Bitten sich entschliessen, mir beizustehen, denkt er; — und denkt sich in allen diesen Fällen Gott als

durch ihn modifizirbar. — Er denkt sich in Gott Affekte und Leidenschaften, damit er Theil nehmen könne an den seinigen; — Mitleid, Bedauern, Erbarmen, Liebe, Vergnügen u. dgl. — Die höchste oder tiefste Stufe der Sinnlichkeit, die Alles unter die empirischen Bedingungen des äusseren Sinnes setzt, verlangt noch mehr. Sie will einen körperlichen Gott, der ihre Handlungen im eigentlichen Verstande sieht, ihre Worte hört, mit dem sie reden könne wie ein Freund mit seinem Freunde. Ob eine Offenbarung sich zu diesen Bedürfnissen herablassen könne, ist keine Frage; ob sie aber dürfe und inwieweit sie dürfe, muss eine Kritik der Offenbarung beantworten.

Der Zweck aller dieser Belehrungen ist kein anderer als Beförderung reiner Moralität und der versinnlichenden Darstellung derselben, insbesondere Beförderung reiner Moralität in dem sinnlichen Menschen. Insofern nur diese Versinnlichung mit diesem Zwecke übereinkommt, kann die Offenbarung göttlich sein; wenn sie ihm aber widerspricht, ist sie gewiss nicht göttlich.

Die Versinnlichung des Begriffs von Gott kann den moralischen Eigenschaften Gottes und mithin aller Moralität auf zweierlei Art widersprechen: nämlich theils unmittelbar, wenn Gott mit Leidenschaften dargestellt wird, die geradezu gegen das Moralgesetz sind, wenn ihm z. B. Zorn und Rache aus Eigenwillen, Vorliebe oder Vorhass, welche sich auf etwas Anderes als auf die Moralität der Objekte dieser Leidenschaften gründen, zugeschrieben wird. Ein solcher Gott würde kein Muster unserer Nachahmung und kein Wesen sein, für welches wir Achtung haben könnten, sondern ein Gegenstand einer ängstlichen, zur Verzweiflung bringenden Furcht. Jedoch widerspricht dieses schon der Form aller Offenbarung, welche einen heiligen Gott als Gesetzgeber verlangt. Es würde aber dem moralischen Begriffe von Gott gar nicht widersprechen, wenn ihm z. B. lebhafter Unwille über das unmoralische Verhalten endlicher Wesen zugeschrieben würde; denn das ist blos sinnliche Darstellung einer nothwendigen Wirkung der Heiligkeit Gottes, die wir, wie sie an sich in Gott ist, gar nicht erkennen können; und wenn in einer Sprache, die zu den feineren Modifikationen der Affekte keine bestimmten Worte hätte, dieser Unwille auch Zorn genannt würde, so widerspricht auch dies, im

Geiste der Menschen, die diese Sprache redeten, verstanden, dem Begriffe von Gott nicht. Mittelbar würde jede sinnliche Darstellung von Gott der Moralität widersprechen, wenn sie als objektiv gültig und nicht als blosse Herablassung zu unserem subjektiven Bedürfniss vorgestellt würde. Denn Alles, was vom Objekte an sich gilt, daraus kann ich Schlüsse ziehen und das Objekt dadurch weiter bestimmen. Leiten wir aber aus irgend einer sinnlichen Bedingung Gottes als objektiv gültig Schlüsse ab, so verwickeln wir uns mit jedem Schritte tiefer in Widersprüche gegen seine moralischen Eigenschaften. Sieht z. B. und hört Gott wirklich, so muss er auch durch diese Sinne des Vergnügens theilhaftig sein; so ist es sehr möglich, dass wir ihm ein sinnliches Vergnügen machen können, dass der Geruch der Brandopfer und Speisopfer ihm wirklich gefallen kann,*) und wir haben folglich Mittel, ihm durch etwas Anderes als durch Moralität gefällig zu werden. Können wir Gott wirklich durch unsere Empfindungen bestimmen, ihn zum Mitleiden, zum Erbarmen, zur Freude bewegen, so ist er nicht der Unveränderliche, der Alleingenugsame, der Alleinselige, so ist er noch durch etwas Anderes als durch das Moralgesetz bestimmbar; so können wir auch wohl hoffen, ihn durch Winseln und Zerknirschung zu bewegen, dass er anders mit uns verfahre, als der Grad unserer Moralität es verdient hätte. Alle diese sinnlichen Darstellungen göttlicher Eigenschaften müssen also nicht als objektiv gültig angekündigt werden; es muss nicht zweideutig gelassen werden, ob Gott an sich so beschaffen sei, oder ob er uns nur zum Behuf unseres sinnlichen Bedürfnisses erlauben wolle, ihn so zu denken. — Ausser dieser Bedingung aber können wir keiner Offenbarung a priori Gesetze vorschreiben, wie weit sie mit der Ver-

*) Dass die Juden älterer Zeiten wirklich so schlossen, bezeugen die Vorstellungen der Propheten gegen diesen Irrthum; dass sie in neueren Zeiten nicht klüger sind, beweisen die lächerlich kindischen Vorstellungen von Gott, die ihr Talmud enthält: ob durch Schuld ihrer Religion oder ihre eigene, bleibt hier ununtersucht. — Woher aber kommt bei manchen Christen mittlerer und neuerer Zeiten sogar der Wahn, dass gewisse Anrufungen, z. B. Kyrie Eleison, Vater unseres Herrn Jesu Christi und dergl., ihm besser gefallen als andere?

sinnlichung des Begriffes von Gott gehen dürfe, sondern dies hängt gänzlich von dem empirisch gegebenen Bedürfnisse des Zeitalters ab, für welches sie zunächst bestimmt ist. Wenn z. B. irgend eine Offenbarung, um von einer Seite allen Bedürfnissen der rohesten Sinnlichkeit Genüge zu thun und von der anderen Seite dem Begriffe von Gott seine völlige Reinheit zu sichern, uns irgend ein ganz sinnlich bedingtes Wesen als einen Abdruck der moralischen Eigenschaften Gottes, insofern sie Beziehungen auf Menschen haben, eine verkörperte praktische Vernunft (λόγον) gleichsam als einen Gott der Menschen darstellte: so wäre dies noch gar kein Grund, so einer Offenbarung überhaupt oder auch nur dieser Darstellung derselben den göttlichen Ursprung abzusprechen; wenn nur dieses Wesen so vorgestellt wäre, dass es jener Absicht entsprechen könnte, und wenn nur diese Stellvertretung nicht als objektiv gültig behauptet, sondern blos als Herablassung zur Sinnlichkeit, die derselben bedürfen könnte,*) vorgestellt und, was daraus nothwendig folgt, Jedem völlig freigestellt würde, sich dieser Vorstellung zu bedienen oder nicht, je nachdem er es für sich moralisch nützlich fände. Nur eine solche Offenbarung also kann göttlichen Ursprungs sein, die einen anthropomorphosirten Gott nicht als objektiv, sondern blos für subjektiv gültig giebt.

Der Begriff der Unsterblichkeit der Seele gründet sich auf eine Abstraktion, die die Sinnlichkeit, besonders der tiefste Grad der Sinnlichkeit, nicht macht. Seiner Persönlichkeit ist Jeder unmittelbar durch das Selbstbewusstsein sicher; das: Ich bin — bin selbstständiges Wesen, lässt er sich durch keine Vernünfteleien rauben. Aber welche von diesen Bestimmungen dieses seines Ich reine oder empirische, welche für und durch den inneren oder äusseren Sinn, oder welche durch die reine Vernunft gegeben, welche wesentlich und welche nur zufällig seien und nur von seiner gegenwärtigen Lage abhängen, sondert er nicht ab, und ist nicht fähig, es zu thun. Er wird vielleicht nie auf den Begriff einer Seele als eines reinen

*) Wer mich siehet, siehet den Vater, — sagte Jesus nicht eher, bis Philippus von ihm verlangte, ihm den Vater zu zeigen.

Geistes kommen; und giebt man ihm auch denselben, so wird man ihm oft nichts als ein Wort geben, das für ihn ohne Bedeutung ist. Er kann also Fortdauer seines Ich sich nicht anders denken als unter der Gestalt der Fortdauer desselben mit allen seinen gegenwärtigen Bestimmungen. Wenn eine Offenbarung sich zu dieser Schwachheit herablassen will, — und sie wird es fast müssen, um verständlich zu werden, — so wird sie ihm jene Idee in die Gestalt kleiden, in der er allein fähig ist, sie zu denken, in die der Fortdauer Alles dessen, was er gegenwärtig zu seinem Ich rechnet, und, da er den einstigen Untergang eines Theiles desselben offenbar vorhersieht, der Wiederauferstehung; *) und die Hervorbringung der völligen Kongruenz zwischen Moralität und Glückseligkeit in das Bild eines allgemeinen Verhörs und Gerichtstages, und einer Austheilung von Strafen und Belohnungen. — Aber sie darf diese Bilder nicht als objektive Wahrheiten aufstellen. —

(Es ist zwar nicht zu zeigen, dass, wenn man auch diese sinnlichen Darstellungen als objektiv gültig annähme, geradezu Widersprüche gegen die Moral daraus folgen würden, wie sie aus einer objektiven Anthropomorphose Gottes folgten. Die Ursache davon ist folgende. Gott

*) Dass z. B. Jesus sich Unsterblichkeit gedacht habe, wenn er von Auferstehung redete, und dass beide Begriffe damals für völlig gleich gegolten, erhellet, ausser seinen Reden beim Johannes über diesen Gegenstand, wo er die ununterbrochene Fortdauer seiner Anhänger in einigen Aussprüchen ganz rein ohne das Bild der Auferstehung, doch ohne sich auf den Unterschied zwischen Seele und Körper und auf die vom körperlichen Tode mögliche Einwendung einzulassen, vorträgt; unter anderen ganz offenbar aus jenem Beweise κατ' ἄνθρωπον gegen die Sadducäer. Der angezogene Ausspruch Gottes konnte, alles Uebrige als richtig zugestanden, nichts weiter als die fortdauernde Existenz Abraham's, Isaak's und Jacob's, zur Zeit Moses' aber keine eigentliche Auferstehung des Fleisches beweisen. Dass auch die Sadducäer es so verstanden und nicht blos die körperliche Auferstehung, sondern Unsterblichkeit überhaupt leugneten, folgt daraus, weil sie sich mit diesem Beweise Jesu befriedigten.

Die Widersprüche, die aus einer zu groben Vorstellung dieser Lehre folgen, nöthigten schon Paulus, sie etwas näher zu bestimmen.

ist ganz übersinnlich; der Begriff von ihm entspringt rein und lediglich aus der reinen Vernunft a priori; man kann ihn nicht verfälschen, ohne zugleich die Prinzipien dieser zu verfälschen.

Der Begriff der Unsterblichkeit ist aber nicht rein von ihr abgeleitet, sondern setzt eine mögliche Erfahrung, dass es nämlich endliche vernünftige Wesen gebe, voraus, deren Wirklichkeit unmittelbar durch die reine Vernunft nicht gegeben ist. Eine sinnliche Vorstellung der Unsterblichkeit könnte also ihre objektive Gültigkeit entweder aus der Endlichkeit der moralischen Wesen oder aus ihrer moralischen Natur herzuleiten Anspruch machen. Geschähe das Erstere, so würde dies den Prinzipien der Moral nicht widersprechen, weil ein solcher Beweis müsste aus theoretischen Prinzipien geführt werden, welche jenen nicht begegnen. — Geschähe das Letztere, so müsste der Beweis aus Eigenschaften geführt werden, welche allen moralischen Naturen gemein wären, folglich auch Gott; Gott selbst würde also dadurch an die Gesetze der Sinnlichkeit gebunden, woraus alle mögliche Widersprüche gegen die Moral folgen würden. Es widerspricht der Moral zwar nicht, dass ich, Mensch mit einem irdenen Körper, gar nicht anders fortdauern könne als mit einem solchen Körper, und zwar mit eben dem Körper, den ich hier habe; dass dieser Körper, etwa um einer in seiner Natur liegenden Ursache willen, erst eine Zeit lang verwesen müsse und dann erst wieder mit meiner Seele verbunden werden könne u. s. w. Aber es würde ihr widersprechen, zu sagen, dass Gott an diese Bedingung gebunden sei, weil seine Natur dann durch etwas Anderes bestimmt würde als durch das Moralgesetz. Da dieser Punkt bei Behauptung einer objektiven Gültigkeit des Begriffes der Auferstehung sehr wohl unentschieden gelassen werden kann, so folgt auch aus dieser Behauptung an sich nichts gegen die Moral.

Aber eine solche objektive Behauptung lässt sich durch nichts rechtfertigen und beweisen. Nicht durch göttliche Autorität; denn eine Offenbarung gründet sich nur auf die Autorität Gottes als des heiligen; aus seiner moralischen Natur aber lässt sich eine solche Bedingung unserer Unsterblichkeit nicht ableiten, weil sie sonst auch unmittelbar aus der reinen Vernunft a priori sich müsste

ableiten lassen. Mit theoretischen Beweisen hat eine Offenbarung es überhaupt nicht zu thun, und sobald sie sich auf diese einlässt, ist sie nicht mehr Religion, sondern Physik, — darf nicht mehr Glauben fordern, sondern muss Ueberzeugung erzwingen, und diese gilt dann nicht weiter, als die Beweise gehen. Für Auferstehung aber ist kein theoretischer Beweis möglich, weil in diesem Begriffe von etwas Sinnlichem auf ein Ueberirdisches geschlossen werden soll. — Zusatz der ersten Ausgabe.)

Nur eine solche Offenbarung also kann göttlich sein, welche eine versinnlichte Darstellung unserer Unsterblichkeit und des moralischen Gerichts Gottes über endliche Wesen nicht als objektiv, sondern nur als subjektiv (nämlich nicht für Menschen überhaupt, sondern nur für diejenigen sinnlichen Menschen, die einer solchen Darstellung bedürfen) gültig giebt. Thut sie das Erstere, so ist ihr zwar darum noch nicht die Möglichkeit eines göttlichen Ursprunges überhaupt abzusprechen, denn eine solche Behauptung widerspricht der Moral nicht, sie ist blos nicht von ihren Prinzipien abzuleiten; aber sie ist, wenigstens in Rücksicht dieser Behauptung, nicht göttlich.

Ob eine Offenbarung ihren versinnlichenden Vorstellungen reiner Vernunftideen objektive oder blos subjektive Gültigkeit beilege, ist, wenn sie es auch nicht ausdrücklich erinnert, welches jedoch zur Vermeidung alles möglichen Missverständnisses zu wünschen ist, daraus zu ersehen, ob sie auf dieselben Schlüsse bauet oder nicht. Thut sie das Erstere, so ist offenbar, dass sie ihnen objektive Gültigkeit beilegt.

Da endlich die empirische Sinnlichkeit sich, ihren besonderen Modifikationen nach, bei verschiedenen Völkern und in verschiedenen Zeitaltern verändert und unter der Zucht einer guten Offenbarung sich immer mehr verringern soll, so ist es Kriterium, zwar nicht der Göttlichkeit einer Offenbarung, aber doch ihrer möglichen Bestimmung für viele Völker und Zeiten, wenn die Körper, in die sie den Geist kleidet, nicht zu fest und zu haltbar, sondern von einem leichten Umrisse und dem Geiste verschiedener Völker und Zeiten ohne Mühe anzupassen sind. — Eben dies gilt von den Aufmunterungs- und Beförderungsmitteln

zur Moralität, die eine Offenbarung empfiehlt. Unter der Leitung einer weisen Offenbarung, die in weisen Händen ist, sollten die ersteren und letzteren immer mehr von ihrer Beimischung grober Sinnlichkeit ablegen, weil sie immer entbehrlicher werden sollte. [32])

§. 13.

Systematische Ordnung dieser Kriterien.

Die jetzt aufgestellten Kriterien sind Bedingungen der Möglichkeit, unseren Begriff a priori von einer Offenbarung auf eine in der Sinnenwelt gegebene Erscheinung anzuwenden und zu urtheilen, sie sei eine Offenbarung; nämlich nicht Bedingungen der Anwendung des Begriffes überhaupt, denn davon werden wir erst im folgenden Paragraph reden, sondern seiner Anwendung auf die bestimmte gegebene Erfahrung. Um sicher zu sein, dass wir diese Bedingungen alle erschöpft haben, und dass es ausser den angeführten keine mehr gebe (denn wenn wir etwa im Gegentheile welche aufgestellt hätten, die keine sind, so müsste sich das sogleich daraus ergeben haben, dass wir sie aus dem Offenbarungsbegriffe nicht hätten ableiten können), müssen wir uns nach einem Leitfaden zur Entdeckung aller Bestimmungen dieses Begriffes umsehen, und ein solcher ist bei allen möglichen Begriffen die Tafel der Kategorien.

Der Begriff einer Offenbarung ist nämlich ein Begriff von einer Erscheinung in der Sinnenwelt, welche der Qualität nach unmittelbar durch göttliche Kausalität bewirkt sein soll. Es ist mithin Kriterium einer diesem Begriffe entsprechenden Erscheinung, dass sie durch keine Mittel gewirkt sei, die dem Begriffe einer göttlichen Kausalität widersprechen, und dieses sind, da wir von Gott nur einen moralischen Begriff haben, alle unmoralische. Diese Erscheinung soll der subjektiven Quantität nach (denn die objektive giebt kein eigentliches Kriterium ab, sondern auf sie gründet sich blos die Erinnerung, dass mehrere Offenbarungen zu gleicher Zeit bei entfernten Völkern nicht unmöglich sind) für alle sinnliche Menschen gelten, die derselben bedürfen. Es ist mithin Bedingung jeder in concreto gegebenen Offenbarung, dass Menschen mit einem dergleichen Bedürfniss wirklich nach-

zuweisen seien. — Dies sind die Kriterien einer Offenbarung ihrer äusseren Form nach, welche sich aus den mathematischen Bestimmungen ihres Begriffes ergeben, was denn der Natur der Sache nach so sein musste.

Diese Erscheinung wird in ihrem Begriffe der Relation nach auf einen Zweck bezogen, nämlich den, reine Moralität zu befördern; eine in concreto gegebene Offenbarung muss folglich diesen Zweck erweislich beabsichtigen, — nicht eben nothwendig erreichen, welches schon dem Begriffe moralischer, d. i. freier Wesen, in welchen allein sich Moralität hervorbringen lässt, widersprechen würde. Dieses Zweckes Beförderung aber ist in sinnlichen Menschen nicht anders als durch Ankündigung Gottes, als moralischen Gesetzgebers, möglich; und der Gehorsam gegen diesen Gesetzgeber ist nur dann moralisch, wenn er sich auf die Vorstellung seiner Heiligkeit gründet. Diese Ankündigung sowohl als die Reinigkeit des aufgestellten Motivs des geforderten Gehorsams ist mithin Kriterium jeder Offenbarung.

In Absicht der Modalität endlich wurde eine Offenbarung in ihrem Begriffe blos als möglich angenommen, woraus, da es zu dem Begriffe an sich nichts hinzuthut, sondern nur das Verhältniss seines Gegenstandes zu unserem Verstande ausdrückt, keine Bedingung der Anwendung dieses Begriffes auf eine in concreto gegebene Erscheinung, d. i. kein Kriterium einer Offenbarung sich ergeben kann. Was aber daraus auf die Möglichkeit, ihn überhaupt anzuwenden, folge, das werden wir im folgenden Paragraph sehen.

Dies sind nun die Kriterien einer Offenbarung ihrer Form nach, und da das Wesen der Offenbarung eben in der besonderen Form einer schon a priori vorhandenen Materie besteht, die einzigen ihr wesentlichen, und es sind ausser den aufgestellten keine mehr möglich, weil in ihrem Begriffe keine Bestimmungen mehr sind.

Die Materie einer Offenbarung ist a priori durch die reine praktische Vernunft da und steht an sich unter eben der Kritik, unter welcher letztere selbst steht; mithin ist, sofern sie als Materie einer Offenbarung betrachtet wird, sowohl dem Inhalte als der Darstellung nach, welche jenen modifizirt, ihr einziges Kriterium, dass sie mit der Aussage der praktischen Vernunft völlig übereinstimme;

der Qualität nach, dass sie eben das aussage; der Quantität nach, dass sie nicht mehr aussagen zu wollen vorgebe (denn dass weniger in ihr ausgesagt werde, ist unmöglich, da sie ein Prinzip aufzustellen hat, in welchem Alles, was Inhalt einer Religion werden kann, wenn auch vielleicht unentwickelt, enthalten sein muss); der Relation nach als abzuleitend und untergeordnet unter das einzige Moralprinzip, und der Modalität nach, nicht als objektiv, sondern blos als subjektiv, allgemeingültig. — Nach dem jetzt Gesagten würde sich leicht eine Tafel aller Kriterien jeder möglichen Offenbarung nach der Ordnung der Kategorien entwerfen lassen. [33])

§. 14.

Von der Möglichkeit, eine gegebene Erscheinung für göttliche Offenbarung aufzunehmen.

Bis jetzt ist eigentlich weiter nichts ausgemacht worden als die völlige Gedenkbarkeit einer Offenbarung überhaupt, d. i. dass der Begriff einer dergleichen Offenbarung sich nicht selbst widerspreche; und da in demselben eine Erscheinung in der Sinnenwelt postulirt wird, haben die Bedingungen festgesetzt werden müssen, unter denen dieser Begriff auf eine Erscheinung anwendbar ist. Diese Bedingungen waren die durch eine Analysis gefundenen Bestimmungen des anzuwendenden Begriffes.

Was aber noch nicht geschehen ist, ja wozu noch gar keine Anstalten gemacht worden sind, ist das, diesem Begriffe eine Realität ausser uns zuzusichern, welches doch der Natur dieses Begriffes nach geschehen müsste. — Wenn nämlich ein Begriff a priori, als anwendbar in der Sinnenwelt, gegeben ist (wie etwa der der Kausalität), so sichert schon der Erweis, dass er gegeben ist, ihm seine objektive Gültigkeit; wenn er aber a priori auch nur gemacht ist, wie etwa der eines Dreiecks oder auch der eines Pegasus, so versichert unmittelbar die Konstruktion desselben im Raume ihm diese Realität, und das Urtheil: das ist ein Dreieck, oder: das ist ein Pegasus, heisst weiter nichts als: das ist die Darstellung eines Begriffes, den ich mir gemacht habe. Es wird in einem solchen Urtheile vorausgesetzt, dass zur Realität des Begriffes weiter nichts gehöre als der Begriff selbst,

und dass er allein als zureichender Grund des ihm korrespondirenden anzusehen sei. In dem a priori gemachten Begriffe der Offenbarung aber wird zur Realität desselben allerdings noch etwas ganz Anderes vorausgesetzt, als unser Begriff von ihr, nämlich ein Begriff in Gott, der dem unsrigen ähnlich sei. Das kategorische Urtheil: das ist eine Offenbarung, heisst nicht etwa blos: diese Erscheinung in der Sinnenwelt ist Darstellung eines meiner Begriffe, sondern: sie ist Darstellung eines göttlichen Begriffes gemäss einem meiner Begriffe. Um ein solches kategorisches Urtheil zu berechtigen, d. i. um dem Offenbarungsbegriffe eine Realität ausser uns zuzusichern, müsste erwiesen werden können, dass ein Begriff von derselben in Gott vorhanden gewesen sei, und dass eine gewisse Erscheinung beabsichtigte Darstellung desselben sei.

Ein solcher Beweis könnte entweder a priori geführt werden, nämlich so, dass aus dem Begriffe von Gott die Nothwendigkeit gezeigt werde, dass er diesen Begriff nicht nur habe, sondern auch eine Darstellung desselben habe bewirken wollen; etwa so, wie wir aus der Anforderung des Moralgesetzes an Gott, endlichen Wesen die Ewigkeit zu geben, damit sie dem ewiggültigen Gebote desselben Genüge leisten können, nothwendig schliessen müssen, dass der Begriff der unendlichen Dauer endlicher moralischer Wesen nicht nur als Begriff in Gott sei, sondern dass er ihn auch ausser sich realisiren müsse. So ein Beweis, der, wie ohne alle Erinnerung sich versteht, freilich nur subjektiv, aber dennoch allgemeingültig sein würde, würde sehr viel und mehr noch beweisen, als wir wollten, indem er ganz unabhängig von aller Erfahrung in der Sinnenwelt uns berechtigte, die absolute Existenz einer Offenbarung anzunehmen, es möchte eine dem Begriffe derselben entsprechende Erscheinung in der Sinnenwelt gegeben sein oder nicht. Dass ein solcher Beweis aber unmöglich sei, haben wir schon oben gesehen. Wir haben nämlich von Gott nur einen moralischen, durch die reine praktische Vernunft gegebenen Begriff. Fände in demselben sich ein Datum, das uns berechtigte, Gott den Begriff der Offenbarung zuzuschreiben, so wäre dieses Datum zugleich dasjenige, was den Offenbarungsbegriff selbst gäbe, und zwar a priori gäbe. Nach einem solchen

Datum der reinen Vernunft aber haben wir uns oben vergeblich umgesehen, und daher von diesem Begriffe eingestanden, dass er ein blos gemachter sei.

Oder dieser Beweis könnte a posteriori geführt werden, nämlich so, dass man aus den Bestimmungen der in der Natur gegebenen Erscheinung darthue, sie können nicht anders als unmittelbar durch göttliche Kausalität, und durch diese wieder nicht anders als nach dem Begriffe der Offenbarung gewirkt sein. Dass ein solcher Beweis die Kräfte des menschlichen Geistes unendlich übersteige, bedürfte eigentlich nicht dargethan zu werden, da man nur die Erfordernisse eines solchen Beweises nennen darf, um ihn von Uebernehmung desselben zurückzuschrecken; doch ist oben auch das zum Ueberflusse geschehen.*)

Man könnte aber etwa noch, nachdem man auf die Hoffnung eines strengen Beweises Verzicht gethan, glauben, der nicht erweisbare Satz werde sich wenigstens wahrscheinlich machen lassen. Wahrscheinlichkeit nämlich entsteht, wenn man in die Reihe von Gründen kommt,

---

*) Inzwischen lässt sich nicht leugnen, dass nicht in der menschlichen Natur ein allgemeiner, unwiderstehlicher Hang liege, aus der Unbegreiflichkeit einer Begebenheit nach Naturgesetzen auf das Dasein derselben durch unmittelbare göttliche Kausalität zu schliessen. Dieser Hang entsteht aus der Aufgabe unserer Vernunft, bei allem Bedingten Totalität der Bedingungen aufzusuchen, und diese Totalität ist nun sogleich da, und wir haben mit Aufsuchung dieser Bedingungen weiter keine Bemühung, wenn wir, sobald es mit dem Aufsuchen derselben nicht mehr recht fort will, sofort auf das Unbedingte (oder die erste Bedingung alles Bedingten) übergehen dürfen. Da aber diese Eilfertigkeit, die unübersehbare Reihe der Bedingungen zu schliessen, jeder Schwärmerei und jedem Unsinne eine weite und immer offene Thüre zeigt, so hat man bei jeder Gelegenheit ohne Nachsicht gegen sie zu verfahren. Wenn aber schon vorläufig ausgemacht ist, dass die Erklärung einer gewissen Begebenheit aus göttlicher Kausalität keine nachtheiligen, sondern sogar vortheilhafte Folgen für die Moralität haben werde: — dürfte man in diesem einzigen Falle nicht von der sonst so nöthigen Strenge gegen unsere anmassende Vernunft etwas nachlassen und einem wohlthätigen Glauben diesen einen Berührungspunkt mehr im menschlichen Geiste überlassen, wenn er auch erweislich erschlichen ist?

(Anmerk. d. 1. Ausg., nachher weggelassen.)

welche uns auf den zureichenden Grund für einen gewissen Satz führen müsste, doch ohne diesen zureichenden Grund selbst oder auch den, der sein zureichender ist u. s. w., als gegeben aufzeigen zu können, und je näher man diesem zureichenden Grunde ist, desto höher ist der Grad der Wahrscheinlichkeit. Diesen zureichenden Grund könnte man nun entweder a priori (durchs Herabsteigen von den Ursachen zu den Wirkungen) oder a posteriori (durchs Heraufsteigen von den Wirkungen zu den Ursachen) aufsuchen wollen. Im ersten Falle müsste man etwa eine Eigenschaft in Gott aufzeigen, welche ihn, wenn etwa noch ein Bestimmungsgrund, der sich nicht aufzeigen liesse, dazu käme, bewegen müsste, den Begriff einer Offenbarung nicht etwa überhaupt — denn eine solche Eigenschaft in Gott fanden wir oben §. 7 allerdings an seiner Bestimmung durchs Sittengesetz, Moralität ausser sich durch jedes mögliche Mittel zu verbreiten — sondern unter den empirisch gegebenen Bestimmungen dieser besonderen Offenbarung zu realisiren; sowie man etwa von der Weisheit Gottes nach der Analogie ihrer Wirkungsart hienieden (also durch Verbindung dieses Begriffes a priori mit einer Erfahrung) vermuthen, aber nicht beweisen kann (weil Gründe dagegen sein möchten, die wir nicht wissen), dass endliche Wesen mit Körpern, aber immer sich verfeinernden Körpern, fortdauern werden. Abgerechnet, dass unser Geist so eingerichtet ist, dass Wahrscheinlichkeitsgründe a priori nicht das geringste Fürwahrhalten in ihm begründen können, so wird man auch eine solche Bestimmung in Gott nie auffinden. Oder im zweiten Falle müsste man alle Möglichkeiten, dass eine gewisse Begebenheit anders als durch göttliche Kausalität bewirkt sein könnte, bis etwa auf eine oder zwei u. s. f. wegräumen. In diese Reihe der Gründe, eine göttliche Kausalität für gewisse Erscheinungen in der Sinnenwelt anzunehmen, kommen wir denn nun allerdings. Denn es ist, theoretisch betrachtet, allerdings der erste Grund für den Ursprung einer gewissen Begebenheit durch unmittelbare Wirkung Gottes, wenn wir ihre Entstehung aus natürlichen Ursachen nicht zu erklären wissen. Aber dieses ist nur das erste Glied einer Reihe, deren Ausdehnung wir gar nicht wissen, und welche schon an sich aller Wahrscheinlichkeit nach uns ungedenkbar ist, und

es verschwindet folglich in nichts vor der unendlichen Menge der möglichen übrigen. Wir können mithin für die Befugniss eines kategorischen Urtheils, dass etwas eine Offenbarung sei, auch nicht einmal Wahrscheinlichkeitsgründe anführen.

Es dürfte etwa Jemand noch einen Augenblick glauben, dass diese Wahrscheinlichkeit durch die gefundene Uebereinstimmung einer angeblichen Offenbarung mit den Kriterien derselben begründet werde; daher und zuvörderst, wenn eine angebliche Offenbarung vorhanden wäre, an der wir alle Kriterien der Wahrheit gefunden hätten, — welches Urtheil über dieselbe würde dies berechtigen? Alle diese Kriterien sind die moralischen Bedingungen, unter denen allein und ausser welchen nicht eine solche Erscheinung von Gott dem Begriffe einer Offenbarung gemäss bewirkt sein könnte, aber gar nicht umgekehrt, — die Bedingungen einer Wirkung, die blos durch Gott diesem Begriffe gemäss bewirkt sein könnte. Wären sie das Letztere, so berechtigten sie durch Ausschliessung der Kausalität aller übrigen Wesen zu dem Urtheile: das ist Offenbarung; da sie aber das nicht, sondern nur das Erstere sind, so berechtigen sie blos zu dem Urtheile: das kann Offenbarung sein, d. h. wenn vorausgesetzt wird, dass in Gott der Begriff einer Offenbarung vorhanden gewesen sei, und dass er ihn habe darstellen wollen, so ist in der gegebenen Erscheinung nichts, was der möglichen Annahme, sie sei eine dergleichen Darstellung, widersprechen könnte. Es wird also durch eine solche Prüfung nach den Kriterien blos problematisch, dass irgend etwas eine Offenbarung sein könne; dieses problematische Urtheil aber ist nun auch völlig sicher.

Es wird nämlich in demselben eigentlich Zweierlei ausgesagt; zuerst: es ist überhaupt möglich, dass Gott den Begriff einer Offenbarung gehabt habe, und dass er ihn habe darstellen wollen — und dies ist schon unmittelbar aus der Vernunftmässigkeit des Offenbarungsbegriffs, in welchem diese Möglichkeit angenommen wird, klar; und dann: es ist möglich, dass diese bestimmte angebliche Offenbarung eine Darstellung desselben sei. Das letztere Urtheil kann nun und muss der Billigkeit gemäss vor aller Prüfung vorher von jeder als Offenbarung angekündigten Erscheinung gefällt werden; in dem Sinne

nämlich: es sei möglich, dass sie die Kriterien einer Offenbarung an sich haben könne. Hier nämlich (vor der Prüfung vorher) ist das problematische Urtheil aus zweien problematischen zusammengesetzt. Wenn aber diese Prüfung vollendet und die angekündigte Offenbarung in derselben bewährt gefunden ist, so ist das erstere nicht mehr problematisch, sondern völlig sicher; die Erscheinung hat alle Kriterien einer Offenbarung an sich; man kann daher nun mit völliger Sicherheit, ohne noch ein anderweitiges Datum zu erwarten oder irgend woher einen Einspruch zu befürchten, urtheilen, sie könne eine sein. Aus der Prüfung nach den Kriterien ergiebt sich also das, was sich aus ihnen ergeben kann, nicht blos als wahrscheinlich, sondern als gewiss, ob sie nämlich göttlichen Ursprungs sein könne; ob sie es aber wirklich sei, — darüber ergiebt sich aus ihr gar nichts, denn davon ist bei ihrer Uebernehmung gar nicht die Frage gewesen.

Nach Vollendung dieser Prüfung kommt nun in Absicht auf ein kategorisches Urtheil das Gemüth, oder sollte es wenigstens vernünftigerweise, in ein völliges Gleichgewicht zwischen dem Für und dem Wider; noch auf keine Seite geneigt, aber bereit, bei dem ersten kleinsten Momente sich auf die eine oder die andere hinzuneigen. Für ein verneinendes Urtheil ist kein der Vernunft nicht widersprechendes Moment denkbar; weder ein strenger noch ein zur wahrscheinlichen Vermuthung hinreichender Beweis; denn der verneinende ist ebenso und aus eben den Gründen unmöglich als der bejahende; noch eine Bestimmung des Begehrungsvermögens durchs praktische Gesetz, weil die Annehmung einer alle Kriterien der Göttlichkeit an sich habenden Offenbarung diesem Gesetze in nichts widerspricht. (Es lässt sich zwar allerdings eine Bestimmung des unteren Begehrungsvermögens durch die Neigung denken, welche uns gegen die Anerkennung einer Offenbarung einnehmen könnte, und man kann, ohne sich der Lieblosigkeit schuldig zu machen, wohl annehmen, dass eine solche Bestimmung bei Manchem der Grund sei, warum er keine Offenbarung annehmen wolle; aber eine solche Neigung widerspricht offenbar der praktischen Vernunft.) Es muss sich also ein Moment für das bejahende Urtheil auffinden lassen, oder wir müssen in dieser Unentschiedenheit immer bleiben. Da auch dieses Moment

weder ein strenger, noch ein zur wahrscheinlichen Vermuthung hinreichender Beweis sein kann, so muss es eine Bestimmung des Begehrungsvermögens sein.

Schon ehemals sind wir mit dem Begriffe von Gott in diesem Falle gewesen. Unsere bei allem Bedingten Totalität der Bedingungen suchende Vernunft führte uns in der Ontologie auf den Begriff des allerrealsten Wesens, in der Kosmologie auf eine erste Ursache, in der Teleologie auf ein verständiges Wesen, von dessen Begriffen wir die in der Welt für unsere Reflexion allenthalben nothwendig anzunehmende Zweckverbindung ableiten könnten; es zeigte sich schlechterdings keine Ursache, warum diesem Begriffe nicht etwas ausser uns korrespondiren sollte, aber dennoch konnte unsere theoretische Vernunft ihm diese Realität durch nichts zusichern. Durch das Gesetz der praktischen Vernunft aber wurde uns zum Zwecke unserer Willensform ein Endzweck aufgestellt, dessen Möglichkeit für uns nur unter der Voraussetzung der Realität jenes Begriffs denkbar war; und da wir diesen Endzweck schlechterdings wollen, mithin auch theoretisch seine Möglichkeit annehmen mussten, so mussten wir auch zugleich die Bedingungen desselben, die Existenz Gottes und die unendliche Dauer aller moralischen Wesen, annehmen. Hier wurde also ein Begriff, dessen Gültigkeit vorher schlechterdings problematisch war, nicht durch theoretische Beweisgründe, sondern um einer Bestimmung des Begehrungsvermögens willen realisirt. — In Absicht der Aufgabe sind wir hier ganz in dem gleichen Falle. Es ist nämlich ein Begriff in unserem Gemüthe vorhanden, der blos als solcher vollkommen denkbar ist, und nachdem eine alle Kriterien einer Offenbarung an sich habende Erscheinung in der Sinnenwelt gegeben ist, so ist schlechterdings nichts mehr möglich, was der Annahme seiner Gültigkeit widersprechen könnte; es lässt sich aber auch kein theoretischer Beweisgrund aufzeigen, der uns berechtigen könnte, diese Gültigkeit anzunehmen. Dieselbe ist also völlig problematisch. Dass man aber bei Auflösung dieser Aufgabe mit der der obigen nicht völlig gleichen Schritt halten könne, fällt bald in die Augen. Der Begriff von Gott nämlich war a priori durch unsere Vernunft gegeben, war als solcher uns schlechterdings nothwendig, und wir konnten mithin die Aufgabe unserer Vernunft, über seine

Gültigkeit ausser uns etwas zu entscheiden, nicht so nach Belieben ablehnen; für den einer Offenbarung aber haben wir a priori kein dergleichen Datum anzuführen, und es wäre mithin recht wohl möglich, diesen Begriff entweder überhaupt nicht zu haben, oder die Frage über seine Gültigkeit ausser uns als völlig unnütz von der Hand zu weisen. Was hieraus, dass er a priori nicht gegeben ist, schon unmittelbar folgt, dass nämlich auch keine a priori geschehene Willensbestimmung sich werde aufzeigen lassen, die uns bestimme, seine Realität anzunehmen, weil ja dann diese Willensbestimmung das vermisste Datum a priori sein würde, wird völlig klar, wenn man sich erinnert, dass, um sich den uns a priori aufgestellten Endzweck als möglich zu denken, nichts weiter erfordert wird, als die Existenz Gottes und die Fortdauer endlicher moralischer Wesen anzunehmen, um welche Sätze ihrer Materie nach es im Begriffe einer Offenbarung gar nicht zu thun ist, der sie vielmehr zum Behuf seiner eigenen Möglichkeit schon als angenommen voraussetzt; es ist vielmehr blos um die Annehmung einer gewissen Form der Bestätigung dieser Sätze zu thun. Aus der Bestimmung des oberen Begehrungsvermögens durch das Moralgesetz lässt mithin kein Moment, die Gültigkeit des Offenbarungsbegriffs anzunehmen, sich ableiten. Vielleicht aber aus einer durch das obere dem Moralgesetze gemäss geschehene Bestimmung des unteren? — Das Moralgesetz nämlich gebietet schlechthin, ohne Rücksicht auf die Möglichkeit oder Unmöglichkeit, überhaupt oder in einzelnen Fällen eine Kausalität in der Sinnenwelt zu haben; und durch die dadurch geschehene Bestimmung des oberen Begehrungsvermögens, das Gute schlechthin zu wollen, wird das untere auch durch Naturgesetze bestimmbare bestimmt, die Mittel zu wollen, dasselbe wenigstens in sich (in seiner sinnlichen Natur) hervorzubringen. Das obere Begehrungsvermögen will schlechthin den Zweck, das untere will die Mittel dazu. Nun ist es laut der §. 8 geschehenen Entwickelung der formalen Funktion der Offenbarung, welche zugleich die einzige ihr wesentliche ist, ein Mittel für sinnliche Menschen, im Kampfe der Neigung gegen die Pflicht der letzteren die Oberhand über die erstere zu verschaffen, wenn sie sich die Gesetzgebung des Heiligsten unter sinnlichen Bedingungen vorstellen

dürfen. Diese Vorstellung ist denn die einer Offenbarung. Das untere Begehrungsvermögen muss mithin unter obigen Bedingungen die Realität des Begriffs der Offenbarung nothwendig wollen, und, da gar kein vernünftiger Grund dagegen ist, so bestimmt dasselbe das Gemüth, ihn als wirklich realisirt anzunehmen, d. h. als bewiesen anzunehmen, eine gewisse Erscheinung sei wirklich durch göttliche Kausalität bewirkte absichtliche Darstellung dieses Begriffs und sie dieser Annahme gemäss zu brauchen.

Eine Bestimmung, durchs untere Begehrungsvermögen die Realität einer Vorstellung zu wollen, deren Gegenstand man nicht selbst hervorbringen kann, ist, sie sei auch bewirkt, durch was sie wolle, ein Wunsch; mithin liegt der Aufnahme einer gewissen Erscheinung als göttlicher Offenbarung nichts mehr als ein Wunsch zum Grunde. Da nun ein solches Verfahren, etwas zu glauben, weil das Herz es wünscht, nicht wenig und nicht mit Unrecht verschrieen ist, so müssen wir noch einige Worte, wenn auch nicht zur Deduktion der Rechtmässigkeit, doch zur Ablehnung aller Einsprüche gegen dieses Verfahren im gegenwärtigen Falle hinzusetzen.

Wenn ein blosser Wunsch uns berechtigen soll, die Realität seines Objekts anzunehmen, so muss derselbe sich auf die Bestimmung des oberen Begehrungsvermögens durchs Moralgesetz gründen und durch dieselbe entstanden sein; die Annahme der Wirklichkeit seines Objekts muss uns die Ausübung unserer Pflichten, und zwar nicht etwa blos dieser oder jener, sondern des pflichtmässigen Verhaltens überhaupt erleichtern, und von der Annahme des Gegentheils muss sich zeigen lassen, dass sie dieses pflichtmässige Verhalten in den wünschenden Subjekten erschweren würde; und dieses darum, weil wir nur bei einem Wunsche dieser Art einen Grund anführen können, warum wir über die Wirklichkeit seines Objekts überhaupt etwas annehmen und die Frage über dieselbe nicht gänzlich abweisen wollen. Dass beim Wunsche einer Offenbarung dieses der Fall sei, ist schon oben zur Genüge gezeigt.

Mit diesem Kriterio der Annehmbarkeit eines Gewünschten blos um des Wunsches willen muss sich nun auch das zweite vereinigen, nämlich die völlige Sicherheit, dass wir nie eines Irrthums bei dieser Annahme werden über-

führt werden können, in welchem Falle die Sache für uns völlig wahr, es für uns ebenso gut ist, als ob dabei gar kein Irrthum möglich wäre. Dies findet nun bei der Annahme einer alle Kriterien der Göttlichkeit an sich habenden Offenbarung, d. i. bei der Annahme, dass eine gewisse Erscheinung durch unmittelbare göttliche Kausalität dem Begriffe einer Offenbarung gemäss bewirkt sei, der höchsten Strenge nach statt. Der Irrthum dieser Annahme kann uns, und wenn wir Ewigkeiten hindurch an Einsichten zunehmen, nie aus Gründen einleuchten oder dargethan werden; denn dann müsste, da vor der theoretischen Vernunft Richterstuhl diese Annahme schlechterdings nicht gehört, gezeigt werden können, dass sie der praktischen Vernunft, nämlich dem durch dieselbe gegebenen Begriffe von Gott widerspräche, welcher Widerspruch aber, da das Moralgesetz für alle vernünftige Wesen auf jeder Stufe ihrer Existenz das gleiche ist, schon jetzt erhellen müsste. Ebensowenig kann ein solcher Irrthum, wie es bei anderen menschlichen Wünschen, die meist auf die Zukunft gehen, so oft der Fall ist, durch eine nachmalige Erfahrung dargethan werden; denn wie sollte die Erfahrung wohl beschaffen sein, die uns belehren könnte, eine einem möglichen Begriffe in Gott völlig gemässe Wirkung sei nicht durch die Kausalität dieses Begriffs bewirkt? welches eine offenbare Unmöglichkeit ist, oder auch nur die, welche wir, im Falle dass sie es sei, machen müssten, und aus deren Abwesenheit wir schliessen könnten, sie sei es nicht? — Die Untersuchung ist bis zu einem Punkte getrieben, von welchem aus sie für uns nicht weiter gehen kann: bis zur Einsicht in die völlige Möglichkeit einer Offenbarung sowohl überhaupt, als insbesondere durch eine bestimmt gegebene Erscheinung; sie ist für uns (alle endliche Wesen) völlig geschlossen; wir sehen am Endpunkte dieser Untersuchung mit völliger Sicherheit, dass über die Wirklichkeit einer Offenbarung schlechterdings kein Beweis weder für sie noch wider sie stattfinde, noch je stattfinden werde, und dass, wie es mit der Sache an sich sei, nie irgend ein Wesen wissen werde als Gott allein. — Wollte man etwa noch zuletzt als den einzigen Weg, wie wir hierüber belehrt werden könnten, annehmen, Gott selbst könne es uns mittheilen, so wäre dies eine neue Offenbarung, über

deren objektive Realität die vorige Unwissenheit entstehen würde, und bei der wir wieder da sein würden, wo wir vorher waren. — Da es aus allem Gesagten völlig sicher ist, dass über diesen Punkt keine Ueberführung des Irrthums, d. i. dass für uns überhaupt kein Irrthum darüber möglich sei, eine Bestimmung des Begehrungsvermögens aber uns treibt, uns für das bejahende Urtheil zu erklären, so können wir mit völliger Sicherheit dieser Bestimmung nachgeben. *)

*) Lasset uns das hier über die Bedingungen der Erlaubniss, etwas zu glauben, weil das Herz es wünscht, Gesagte durch ein Beispiel vom Gegentheile klarer machen. Man könnte nämlich etwa die Wiedererneuerung des Umganges gewesener Freunde im künftigen Leben aus dem Verlangen guter, zur Freundschaft gestimmter Menschen nach dieser Wiedererneuerung erweisen wollen. Mit einem solchen Beweise aber würde man nicht wohl fortkommen. Denn ob man gleich etwa sagen könnte, die Vollbringung mancher schweren Pflicht werde Dem, der einen geliebten Freund in der Ewigkeit weiss, durch den Gedanken erleichtert werden, dass er sich dadurch des Genusses der Seligkeit mit seinem abgeschiedenen Freunde immer mehr versichere: so würde, ganz abgerechnet, dass man wohl unzählige Motive derart würde aufweisen können, denen man aber darum die objektive Realität zuzusprechen, doch ein Bedenken tragen würde, dadurch doch gar nicht reine Moralität, sondern blos Legalität befördert werden, und es würde demnach eine vergebliche Bemühung sein, diesen Wunsch von der Bestimmung des oberen Begehrungsvermögens durch das Moralgesetz ableiten zu wollen. Ueberhaupt sind wohl — der Wunsch, überhaupt Spuren der göttlichen moralischen Regierung in der ganzen Natur, und vorzüglich in unserem eigenen Leben, und der, insbesondere eine Offenbarung annehmen zu dürfen, die einzigen, die mit Recht auf eine so erhabene Abstammung Anspruch machen möchten. Was die zweite Bedingung anbetrifft, so lassen sich schon hienieden der Analogie nach Gründe genug vermuthen, die eine solche Wiedervereinigung im künftigen Leben zweckwidrig machen könnten, als z. B. dass etwa der Zweck einer vielseitigen Ausbildung uns den Umgang des ehemaligen Freundes, dessen Absicht für unsere Bildung erreicht ist, unnütz oder gar schädlich machen könnte, — dass desselben Gegenwart in anderen Verbindungen nöthiger und für das Ganze nützlicher sei, — dass die unsrige in anderen Verbindungen es sei u. dergl. Blos der letzten Bedingung entspricht die angenommene Realität dieses Wunsches; denn in einer Dauer ohne Ende kann

Diese Annahme einer Offenbarung ist nun, da sie auf eine Bestimmung des Begehrungsvermögens rechtmässig sich gründet, ein Glaube, den wir zum Unterschiede vom reinen Vernunftglauben an Gott und Unsterblichkeit, der sich auf etwas Materielles bezieht, den formalen, empirisch bedingten Glauben nennen wollen. Der Unterschied beider und Alles, was wir über den letzteren noch zu sagen haben, wird aus einer Vergleichung der Bestimmung des Gemüths bei einem oder

---

diese Wiedervereinigung, wenn sie an keinen bestimmten Punkt dieser Dauer gebunden wird, immer noch erwartet werden, und mithin die Erfahrung ihrer Wirklichkeit nie widersprechen. Aus diesem Grunde also ist kein Beweis der Befriedigung dieses Wunsches möglich; und wenn es keinen anderen Beweis giebt (es giebt aber einen, der jedoch auch nur zur wahrscheinlichen Vermuthung hinreicht), so müsste das menschliche Gemüth sich über dieselbe auf Hoffnung, d. i. auf eine durch eine Bestimmung des Begehrungsvermögens motivirte Hinneigung des Urtheils auf eine Seite bei einem Gegenstande, der übrigens als problematisch erkannt wird, einschränken.

Uebrigens hat es in Absicht der Unwiderlegbarkeit mit den unmittelbaren Postulaten der praktischen Vernunft, der Existenz Gottes und der ewigen Fortdauer moralischer Wesen die gleiche Bewandniss. Unsere Fortdauer zwar ist Gegenstand unmittelbarer Erfahrung; der Glaube an die Fortdauer aber kann nie durch Erfahrung widerlegt werden; denn wenn wir nicht existiren, so machen wir gar keine Erfahrung. So lange wir ferner als wir, d. i. als moralische Wesen, fortdauern, kann auch der Glaube an Gott weder durch Gründe, denn auf theoretische gründet er sich nicht, und das für die Ewigkeit gültige Gesetz der praktischen Vernunft unterstützt ihn, noch durch Erfahrung umgestossen werden; denn die Existenz Gottes kann nie Gegenstand der Erfahrung werden, mithin auch aus der Ermangelung einer solchen Erfahrung sich nie auf die Nichtexistenz desselben schliessen lassen. Aus eben diesen Gründen aber können diese Sätze auch nie für irgend ein endliches Wesen Gegenstände des Wissens werden, sondern müssen in alle Ewigkeit Gegenstände des Glaubens bleiben. Denn für die Existenz Gottes werden wir nie andere als moralische Gründe haben, da keine anderen möglich sind, und unserer eigenen Existenz werden wir zwar für jeden Punkt derselben unmittelbar durch das Selbstbewusstsein sicher sein, für die Zukunft aber sie aus keinen anderen als moralischen Gründen erwarten können.

dem anderen nach Ordnung der Kategorientitel sich ergeben.

Der Qualität nach nämlich ist der Glaube im ersten so wie im zweiten Falle eine freie, durch keine Gründe erzwungene Annahme der Realität eines Begriffs, dem diese Realität durch keine Gründe zugesichert werden kann: im ersten Falle eines gegebenen, im zweiten eines gemachten, im ersten um einer negativen Bestimmung des unteren Begehrungsvermögens (§. 2) durch das obere, im zweiten um einer positiven Bestimmung desselben willen vermittelst jener negativen. Dies sind Verschiedenheiten, welche schon angezeigt und deren Folgen schon entwickelt worden. Aber es zeigt sich hier noch eine neue. Im reinen Vernunftglauben nämlich wird blos angenommen, dass einem Begriffe, dem von Gott, überhaupt ein Gegenstand ausser uns korrespondire (denn der Glaube an Unsterblichkeit lässt sich als von der Existenz Gottes blos abgeleitet betrachten, und wir haben mithin hier keine besondere Rücksicht auf ihn zu nehmen); im Offenbarungsglauben aber nicht blos das, sondern auch, dass ein gewisses Gegebenes ein diesem Begriffe Korrespondirendes sei. Im letzteren also scheint das Gemüth einen Schritt weiter zu gehen und eine kühnere Anmassung zu machen, die eine grössere Berechtigung für sich anzuführen haben sollte. Aber das liegt in der Natur beider Begriffe, und der Schritt ist wirklich im letzteren Falle nicht kühner als im ersteren. Der Begriff von Gott nämlich ist schon a priori völlig bestimmt gegeben, so weit er nämlich von uns bestimmt werden kann, und lässt durch keine Erfahrung und ebensowenig durch Schlüsse aus der angenommenen Existenz sich weiter bestimmen. Eine Realisation desselben kann mithin gar nichts weiter thun, als die Existenz eines demselben korrespondirenden Gegenstandes annehmen; sie kann weiter nichts zu ihm hinzusetzen, weil dieser Gegenstand nur auf diese eine a priori gegebene Art bestimmt sein kann. Im Begriffe der Offenbarung aber wird eine zu gebende Erfahrung gedacht, die als solche, und inwiefern sie das ist, a priori gar nicht bestimmt werden kann, sondern als a posteriori auf mannichfaltige Art bestimmbar angenommen werden muss. Sie als realisirt annehmen, heisst nichts Anderes und kann nichts Anderes heissen, als sie völlig bestimmt ge-

geben zu denken; diese völlige Bestimmung muss aber durch die Erfahrung gegeben werden. Folglich findet gar keine Annahme der Realität dieses Begriffs überhaupt (*in abstracto*) statt, sondern er kann nur durch Anwendung auf eine bestimmte Erscheinung (*in concreto*) realisirt werden, und durch diese Anwendung geschieht nichts Anderes, als was im reinen Vernunftglauben geschieht: es wird angenommen, dass einem a priori vorhandenen Begriffe etwas ausser ihm entspreche. Wenn von der Quantität des Glaubens die Rede ist, so kann damit nur eine subjektive gemeint sein, weil kein Glaube auf objektive Gültigkeit Anspruch macht, in welchem Falle er kein Glaube wäre. In dieser Rücksicht ist nun der reine Vernunftglaube allgemeingültig für alle endliche vernünftige Wesen, weil er sich auf eine a priori geschehene Bestimmung des Begehrungsvermögens durch das Moralgesetz, etwas nothwendig zu wollen, gründet und auf einen a priori durch die reine Vernunft gegebenen Begriff geht. Er lässt sich zwar Niemandem aufdringen, weil er auf eine Bestimmung der Freiheit sich gründet, aber er lässt sich von Jedermann fordern und ihm ansinnen. — Es leuchtet sogleich ein, dass der empirisch bedingte Glaube auf diese Allgemeingültigkeit nicht Anspruch machen könne. Denn theils geht er auf einen nicht gegebenen, sondern gemachten Begriff, der mithin nicht nothwendig im menschlichen Gemüthe ist. Wenn nun Jemand auf diesen Begriff überhaupt nicht käme, so könnte er auch keine Darstellung desselben annehmen, und wir würden mithin diese Annahme vergeblich in ihm voraussetzen, da wir nicht einmal den Begriff derselben in ihm mit Sicherheit voraussetzen können. Theils aber wird die Bestimmung des Gemüths, eine Darstellung dieses Begriffs anzunehmen, nur durch einen Wunsch, der sich auf ein empirisches Bedürfniss gründet, bewirkt. Wenn nun Jemand dieses Bedürfniss in sich nicht fühlt, wenn er auch historisch wissen sollte, dass es bei Andern vorhanden sei, so kann in demselben nimmermehr der Wunsch entstehen, eine Offenbarung annehmen zu dürfen, mithin auch kein Glaube an dieselbe. — Nur ein einziger Fall lässt sich denken, in welchem auch ohne das Gefühl dieses Bedürfnisses in sich selbst wenigstens ein vorübergehender Glaube möglich ist: wenn nämlich Jemand in die Nothwendigkeit

versetzt wird, durch die Vorstellung einer Offenbarung, ohne ihrer eben für sich selbst zu bedürfen, auf die Herzen Anderer zu wirken, die derselben bedürfen. Der lebhafte, seiner Pflicht, Moralität nach seinen Kräften auch ausser sich zu verbreiten, gemässe Wunsch, vereint mit der Ueberzeugung, dass dies bei den gegebenen Subjekten nur durch diese Vorstellung möglich sei, wird ihn treiben, sie zu gebrauchen. Mit wahrer Energie kann er sie nicht brauchen, ohne als ein selbst Ueberzeugter und Glaubender zu reden. Diesen Glauben zu heucheln, wäre gegen die Wahrheit und Lauterkeit des Gemüths, und folglich moralisch unmöglich. Das dadurch entstehende dringende Gefühl eines Bedürfnisses des Offenbarungsglaubens in dieser Lage wird, wenigstens so lange dieses Gefühl dauert, den Glauben selbst in ihm hervorbringen, wenn er auch etwa, nachdem er kälter geworden ist, diese Vorstellungen allmählich wieder bei Seite legen sollte. *)

Es folgt also aus dem Gesagten, dass der Glaube an Offenbarung sich nicht nur nicht aufdringen, sondern auch nicht einmal von Jedermann fordern oder ihm ansinnen lasse.

So wie der Glaube an Offenbarung nur unter zwei Bedingungen möglich ist, dass man nämlich theils gut sein wolle, theils der Vorstellung einer geschehenen Offenbarung als eines Mittels bedürfe, um das Gute in sich hervorzubringen, **) so kann auch der Unglaube in Rück-

*) Dass dies nicht eine leere Vernünftelei sei, sondern sich auch in der Erfahrung, besonders beim Halten öffentlicher Reden an das Volk, bestätige, wird uns vielleicht jeder Religionslehrer, der etwa sich für seine Person der aus der Offenbarung hergenommenen Vorstellungen nicht bedient, übrigens aber lebhaftes Gefühl seiner Bestimmung mit Ehrlichkeit (welches nicht wenig gesagt ist) vereinigt, wenn auch nicht öffentlich, doch wenigstens in seinem Herzen zugestehen. — Es geschieht vermittelst der Begeisterung durch die Einbildungskraft, und dieser Umstand darf die Sache Niemandem verdächtig machen, da ja die Offenbarung überhaupt nur durch dieses Vehiculum wirken kann und soll.

**) Dies waren auch die Maximen Jesu. In Absicht des Ersteren: So Jemand will den Willen thun Dess, der mich gesandt hat, der wird inne werden, ob diese Lehre von Gott sei; und im Gegensatze: Wer Arges thut, hasset das Licht und kommt nicht an das Licht. In Absicht des Letzteren: Die

sicht auf sie zweierlei Ursachen haben: dass man nämlich entweder gar keinen guten Willen habe, und mithin Alles, was uns zum Guten antreiben und unsere Neigungen einschränken zu wollen das Ansehen hat, hasse und von der Hand weise; oder dass man bei dem besten Willen nur der Unterstützung einer Offenbarung nicht bedürfe, um ihn ins Werk setzen zu können. Die erstere Verfassung der Seele ist tiefes moralisches Verderben, die letztere ist, wenn sie sich nur etwa nicht auf die natürliche Schwäche unserer Neigungen oder auf eine dieselben tödtende Lebensart, sondern auf wirksame Hochachtung des Guten um sein selbst willen gründet, wirkliche Stärke; und man darf ohne Furcht, der Würde der Offenbarung dadurch etwas zu benehmen, das sagen, weil bei wirklich vorherrschender Liebe des Guten, ohne welche überhaupt kein Glaube möglich ist, nicht zu befürchten steht, dass Jemand sie von der Hand weisen werde, so lange er noch irgend eine gute Wirkung derselben an sich verspürt. Aus welchen Ursachen von beiden der Unglaube bei einem bestimmten Subjekte entstanden sei, können nur die Früchte lehren.

Zur Ablehnung einer übereilten Folgerung hieraus aber müssen wir schon hier anmerken, dass, wenngleich nicht der Glaube an Offenbarung, dennoch die Kritik ihres Begriffs auf Allgemeingültigkeit Anspruch mache. Denn letztere hat nichts zu begründen als die absolute Möglichkeit einer Offenbarung, sowohl in ihrem Begriffe, als dass etwas demselben Korrespondirendes angenommen werden könne; und dies thut sie aus Prinzipien a priori, mithin allgemeingültig. Jedem also wird durch sie angemuthet, zuzugestehen, dass nicht nur überhaupt eine Offenbarung möglich sei, sondern auch, dass eine in der Sinnenwelt wirklich gegebene Erscheinung, die alle Kriterien derselben an sich hat, eine sein könne. Hierbei aber muss sie es bewenden lassen, und hierbei kann und muss es vernünftigerweise Jeder, der kein Bedürfniss derselben zum Gebrauche weder an sich noch an Anderen fühlt, bewenden lassen, ist aber durch die Kritik genöthigt,

---

Starken bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken; ich bin kommen, die Sünder zur Busse zu rufen, und nicht die Gerechten — welche Aussprüche ich nicht für Ironie halte.

Denen, die an sie glauben, die Vernunftmässigkeit ihres Glaubens zuzugestehen und sie in völlig ruhigem und ungestörtem Besitze und Gebrauche desselben zu lassen.

In Absicht der Relation bezieht sich der reine Vernunftglaube auf etwas Materielles, der Offenbarungsglaube aber blos auf eine bestimmte Form dieses a priori gegebenen und schon als angenommen vorausgesetzten Materiellen. Dieser Unterschied, der aus allem bisher Gesagten zur Genüge klar ist, veranlasst uns blos, hier noch die Anmerkung zu machen, dass Derjenige, der diese bestimmte Form einer Offenbarung nicht annimmt, darum das Materielle, Gott und Unsterblichkeit, nicht nur nicht nothwendig leugne, sondern dass er auch dem Glauben an dieselben in sich nicht nothwendig Abbruch thue, wenn er sie sich ausser dieser Form ebenso gut denken und zur Willensbestimmung brauchen kann.

In Absicht der Modalität endlich drückt sich der reine Vernunftglaube nach Voraussetzung der Möglichkeit des Endzwecks des Moralgesetzes apodiktisch aus; es ist nämlich, einmal angenommen, dass das absolute Recht möglich sei, für uns schlechterdings nothwendig, zu denken, dass ein Gott sei, und dass moralische Wesen ewig dauern. Der Glaube an Offenbarung aber kann sich nur kategorisch ausdrücken: eine gewisse Erscheinung ist Offenbarung; nicht: sie muss nothwendig Offenbarung sein, weil, so sicher es auch ist, dass uns kein Irrthum in diesem Urtheile gezeigt werden kann, das Gegentheil an sich doch immer möglich bleibt. [34])

§. 15.

Allgemeine Uebersicht dieser Kritik.

Ehe irgend eine Untersuchung über den Offenbarungsbegriff möglich war, musste dieser Begriff wenigstens vorläufig bestimmt werden; und da es uns hier nicht so gut ward wie bei gegebenen Begriffen in der reinen Philosophie, denen wir bis zu ihrer ersten Entstehung nachspüren und sie gleichsam werden sehen, da hingegen dieser sich blos als ein empirischer ankündigt und wenigstens, wenn auch bei näherer Untersuchung seine Möglichkeit a priori sich ergiebt, nicht das Ansehen hat, ein

Datum a priori für sich anführen zu können, so hatten wir vor der Hand darüber nur den Sprachgebrauch abzuhören. Dies geschah §. 5. Da aber dieser Begriff, wie schon vorläufig zu vermuthen, §. 5 aber vollkommen erweisbar war, nur in Beziehung auf Religion vernunftmässig ist, so musste eine Deduktion der Religion überhaupt zum Behuf der Ableitung des zu untersuchenden Begriffs aus seinem höheren vorausgeschickt werden (§. 2, 3, 4).

(Der erste Gegenstand bei Untersuchung dieser Kritik ist also der, ob der Begriff der Offenbarung dem Sprachgebrauche aller Zeiten und aller Völker, die sich einer Offenbarung rühmten und rühmen, gemäss bestimmt sei; und das darum, weil er kein gegebener, sondern gemachter Begriff ist. Denn wenn sich das Gegentheil zeigen sollte, so wäre, — der von uns wider den Sprachgebrauch aufgestellte und selbsterdichtete Begriff möchte noch so richtig und gründlich untersucht sein, — diese ganze Arbeit doch nur ein Spiel, ein vernünftelndes Exercitium, aber von keinem wesentlichen Nutzen. Weiter aber als über die vorläufige Bestimmung des Begriffs, d. i. über die Angebung seines Genus und seiner spezifischen Differenz, ist der Sprachgebrauch auch nicht zu hören; denn sonst wäre die Möglichkeit jeder Kritik aufgehoben und der Irrthum geheiligt und verewigt. — Zusatz der ersten Ausgabe.)

Nach dieser vorläufigen Bestimmung des Begriffs war zu untersuchen, ob er überhaupt einer philosophischen Kritik zu unterwerfen und vor welchem Richterstuhle seine Sache anhängig zu machen sei. Das Erste hing davon ab, ob er a priori möglich sei, und das Zweite musste sich durch eine wirkliche Deduktion a priori aus den Prinzipien, von welchen er sich ableiten liess, ergeben; indem offenbar jeder Begriff unter das Gebiet desjenigen Prinzips gehört, von welchem er abgeleitet ist. Diese Deduktion wurde §. 5, 6, 7 wirklich gegeben, und aus ihr erhellte, dass dieser Begriff vor den Richterstuhl der praktischen Vernunft gehöre. Der zweite Punkt, der einer strengen Prüfung unterworfen werden muss, ist mithin diese Deduktion a priori, weil mit ihrer Möglichkeit die Möglichkeit jeder Kritik dieses Begriffs überhaupt, und die Richtigkeit der gegebenen, zugleich aber auch die

Vernunftmässigkeit des kritisirten Begriffs selbst steht oder fällt.

Da sich bei dieser Deduktion fand, dass der in Untersuchung befindliche Begriff kein Datum a priori aufzuweisen habe, sondern dasselbe a posteriori erwarte, so musste die Möglichkeit dieses verlangten Datums in der Erfahrung, aber auch nur seine Möglichkeit, gezeigt werden. Dies geschah §. 8. Es kommt also bei Prüfung dieses Paragraphen blos darauf an, ob ein empirisches Bedürfniss einer Offenbarung, welches das verlangte Datum ist, nicht etwa wirklich aufgezeigt, sondern nur richtig angezeigt worden, und ob aus den empirischen Bestimmungen der Menschheit die Möglichkeit abgeleitet worden, dass ein solches Bedürfniss eintreten könne.

Mehr um den Satz, dass die Untersuchung der Möglichkeit einer Offenbarung schlechterdings nicht vor das Forum der theoretischen Vernunft gehöre, welcher schon aus der Deduktion ihres Begriffs erhellet, noch einleuchtender zu machen, als um einer systematischen Nothwendigkeit willen, wurde §. 9 noch die physische Möglichkeit einer Offenbarung, über welche an sich gar keine Frage entstehen konnte, gezeigt.

Nach Beendigung dieser Untersuchungen muss es völlig klar sein, dass der Begriff der Offenbarung überhaupt nicht nur an sich denkbar sei, sondern dass auch, im Falle des eintretenden empirischen Bedürfnisses, sich etwas ihm Korrespondirendes ausser ihm erwarten lasse. Da aber dieses Korrespondirende eine Erscheinung in der Sinnenwelt sein soll, welche gegeben werden muss (nicht gemacht werden kann), so kann nun der menschliche Geist hierbei nichts weiter thun, als diesen Begriff auf eine dergleichen Erscheinung anwenden, und die Kritik weiter nichts, als ihn dabei leiten, d. i. die Bedingungen festsetzen, unter denen eine solche Anwendung möglich ist. Diese Bedingungen sind §. 10, 11, 12 entwickelt worden. Da dieselben nichts weiter als die durch eine Analysis sich ergebenden Bestimmungen des Offenbarungsbegriffs selbst sind, so kommt es bei ihrer Prüfung nur darauf an, ob sie aus diesem Begriffe wirklich herfliessen, und ob sie alle angegeben sind. Die Prüfung des letzteren Punktes sucht §. 13 zu erleichtern.

Da aber aus der Art dieses Begriffs sich offenbar er-

geben hat, dass seine wirkliche Anwendung auf eine gegebene Erfahrung immer nur willkürlich ist und sich auf keine Zunöthigung der Vernunft gründet, so hat §. 14 noch gezeigt werden müssen, worauf diese Anwendung überhaupt sich gründe, und inwiefern sie vernunftmässig sei. Auch diese Deduktion der Vernunftmässigkeit dieses Verfahrens mit dem Offenbarungsbegriff bedarf einer besonderen Prüfung.

Aus dieser kurzen Uebersicht erhellt, dass die Kritik der Offenbarung aus Prinzipien a priori geführt werde — denn bei Untersuchung des empirischen Datums für den Offenbarungsbegriff ist sie blos gehalten, die Möglichkeit desselben zu zeigen; dass sie mithin, wenn in keinem der angezeigten Punkte ihr ein Fehler nachzuweisen ist, auf allgemeine Gültigkeit rechtmässigen Anspruch mache. Sollten aber in gegenwärtiger Bearbeitung dieser Kritik dergleichen Fehler gemacht worden sein, wie wohl zu erwarten steht, so müsste es, wenn nur der Weg einer möglichen Kritik richtig angegeben ist, welches sich bald zeigen muss, besonders durch gemeinschaftliche Bemühungen, leicht sein, ihnen abzuhelfen und eine allgemeingeltende Kritik aller Offenbarung aufzustellen.

Durch diese Kritik wird nun die Möglichkeit einer Offenbarung an sich und die Möglichkeit eines Glaubens an eine bestimmte gegebene insbesondere, wenn dieselbe nur vorher vor dem Richterstuhle ihrer besonderen Kritik bewährt gefunden, völlig gesichert, alle Einwendungen dagegen auf immer zur Ruhe verwiesen und aller Streit darüber auf ewige Zeiten beigelegt.*) Durch sie wird alle Kritik jeder besonderen gegebenen Offenbarung begründet, indem sie die allgemeinen Grundsätze jeder der-

*) Dieser Streit gründet sich auf eine Antinomie des Offenbarungsbegriffs und ist völlig dialektisch. Anerkennung einer Offenbarung ist nicht möglich, sagt der eine Theil; Anerkennung einer Offenbarung ist möglich, sagt der zweite, und so ausgedrückt, widersprechen sich beide Sätze geradezu. Wenn aber der erste so bestimmt wird: Anerkennung einer Offenbarung aus theoretischen Gründen ist unmöglich; und der zweite: Anerkennung einer Offenbarung um einer Bestimmung des Begehrungsvermögens willen, d. i. ein Glaube an Offenbarung, ist möglich, so widersprechen sie sich nicht, sondern können beide wahr sein, und sind es beide laut unserer Kritik.

gleichen Kritik an den Kriterien aller Offenbarung aufstellt. Es wird nach vorher ausgemachter historischer Frage, was eine gegebene Offenbarung eigentlich lehre — welche in einzelnen Fällen leicht die schwerste sein dürfte, möglich, mit völliger Sicherheit zu entscheiden, ob eine Offenbarung göttlichen Ursprungs sein könne oder nicht, und im ersten Falle ohne alle Furcht irgend einer Störung an sie zu glauben.[35])

Schlussanmerkung.

Es ist eine sehr allgemeine Bemerkung, dass Alles, was Spekulation ist, oder so aussieht, sehr wenig Eindruck auf das menschliche Gemüth mache. Man wird allenfalls angenehm dadurch beschäftigt; man lässt sich das Resultat gefallen, weil man nichts dagegen einwenden kann, würde aber auch nichts Arges daraus haben, wenn es anders ausgefallen wäre, denkt und handelt übrigens in praktischer Rücksicht wie vorher, so dass der auf Spekulation gegründete Satz wie ein todtes Kapital ohne alle Zinsen in der Seele zu liegen scheint, und dass man seine Anwesenheit durch nichts gewahr wird. So ging es von jeher mit den Spekulationen der Idealisten und Skeptiker. Sie dachten wie Niemand, und handelten wie Alle. [36])

Dass gegenwärtige Spekulation, wenn sie auch etwa nicht nothwendig praktische Folgen aufs Leben hat (wie sie doch, wenn sie sich behauptet, haben möchte), dennoch in Absicht des Interesse nicht so kalt und gleichgültig werde aufgenommen werden, dafür bürgt ihr wohl der Gegenstand, den sie behandelt. Es ist nämlich in der menschlichen Seele ein nothwendiges Interesse für Alles, was auf Religion Bezug hat, und das ist denn ganz natürlich daraus zu erklären, weil nur durch Bestimmung des Begehrungsvermögens Religion möglich geworden ist; dass also diese Theorie durch die allgemeine Erfahrung bestätigt wird, und dass man sich fast wundern sollte, warum man nicht längst selbst von dieser Erfahrung aus auf sie kam. Wenn Jemand etwa einen anderen unmittelbar gewissen Satz, z. B. dass zwischen zwei Punkten nur eine gerade Linie möglich sei, leugnen würde, so würden

wir ihn vielmehr verlachen und bedauern, als uns über ihn erzürnen; und wenn ja etwa der Mathematiker sich dabei ereifern sollte, so könnte dies nur entweder aus Missvergnügen über sich selbst herkommen, dass er ihn seines Irrthums nicht sogleich überführen könne, oder aus der Vermuthung, dass bei diesem hartnäckigen Ableugnen der böse Wille, ihn zu ärgern (mithin doch auch etwas Unmoralisches), zum Grunde liege; aber dieser Unwille würde doch ein ganz anderer sein als derjenige, der Jeden, und den ausgebildetsten Menschen eben am meisten, angreift, wenn Jemand das Dasein Gottes oder die Unsterblichkeit der Seele ableugnet; welcher mit Furcht und Abscheu vermischt ist, zum deutlichen Zeichen, dass wir diesen Glauben als einen theuren Besitz und Denjenigen als unseren persönlichen Feind ansehen, der Miene macht, uns in diesem Besitze stören zu wollen. Dieses Interesse verbreitet sich denn verhältnissmässig weiter, je mehrere Ideen wir auf die Religion beziehen und mit ihr in Verbindung bringen können; und wir würden daher uns sehr bedenken, zu entscheiden, ob vorherrschende Toleranz in einer Seele, in welcher sie sich nicht auf langes anhaltendes Nachdenken gründen kann, ein sehr achtungswerther Zug sei.[87]) Aus eben diesem Interesse lässt sich auch im Gegentheile die empfindliche Abneigung erklären, mit der wir gegen Vorstellungen eingenommen werden, die wir etwa ehedem für heilig hielten, von denen wir aber bei zunehmender Reife uns überzeugt oder überredet haben, dass sie es nicht sind. Wir erinnern uns ja anderer Träume unserer früheren Jahre, wie etwa des von einer uneigennützigen Hülfsbereitwilligkeit der Menschen, von einer arkadischen Schäferunschuld u. dergl. mit einem wehmüthig frohen Andenken der Jahre, wo wir noch so angenehm träumen konnten; ohnerachtet das Gegentheil und die Erfahrungen, wodurch wir etwa darüber belehrt worden sind, uns doch an sich unmöglich angenehm sein können. Der Täuschungen von oben angezeigter Art aber erinnern wir uns lange mit Verdruss, und es gehört viel Zeit und Nachdenken dazu, um auch darüber kalt zu werden; ein Phänomen, welches man gar nicht der dunkelen Vorstellung des durch dergleichen Ideen entstehenden Schadens (indem wir ja den offenbaren Schaden selbst mit mehr Gleichmuth erblicken), sondern blos daraus zu

erklären hat, dass das Heilige uns theuer ist, und dass wir jede Beimischung eines fremdartigen Zusatzes als Entweihung desselben ansehen. Dieses Interesse zeigt sich endlich sogar darin, dass wir mit keinerlei Art Kenntnissen uns so breit machen als mit vermeinten besseren Religionseinsichten, als ob hierin die grösste Ehre liege, und dass wir sie — wenn nicht etwa der gute Ton dergleichen Unterhaltungen verbannt hat, wiewohl eben das, dass er sie verbannen musste, eine allgemeine Neigung zu denselben anzuzeigen scheint, — so gern Anderen mittheilen mögen, in der sicheren Voraussetzung, dass dies ein allgemein interessanter Gegenstand sei.

So sicher wir also von dieser Seite sein dürften, dass gegenwärtige Untersuchung nicht ganz ohne Interesse werde aufgenommen werden, so haben wir eben von diesem Interesse zu befürchten, dass es sich gegen uns kehren und den Leser in der ruhigen Betrachtung und Abwägung der Gründe stören könne, wenn er etwa voraussehen oder wirklich finden sollte, dass das Resultat nicht ganz seiner vorgefassten Meinung gemäss ausfalle. Es scheint also eine nicht ganz vergebliche Arbeit zu sein, hier noch ganz ohne Rücksicht auf die Begründung des Resultats, und gleich als ob wir nicht einen a priori vorgeschriebenen Weg gegangen wären, der uns nothwendig auf dasselbe hätte führen müssen, sondern als ob es gänzlich von uns abgehangen hätte, wie dasselbe ausfallen solle, zu untersuchen, ob wir Ursache gehabt hätten, ein günstigeres zu wünschen, oder ob gegenwärtiges etwa überhaupt das vortheilhafteste sei, das wir uns versprechen durften; kurz, dasselbe ganz ohne Rücksicht auf seine Wahrheit blos von Seiten seiner Nützlichkeit zu untersuchen.

Aber hier stossen wir denn zuerst auf Diejenigen, welche in der besten Meinung von der Welt sagen werden, bei einer Untersuchung derart könne überhaupt nichts Kluges herauskommen, und es würde besser gewesen sein, gegenwärtige ganz zu unterlassen; die Alles, was mit der Offenbarung in Verbindung steht, überhaupt nicht auf Prinzipien zurückgeführt wissen wollen; die jede Prüfung derselben scheuen, fürchten, von sich ablehnen. Diese werden denn doch, wenn sie aufrichtig sein wollen, zugestehen, dass sie selbst eine schlechte Meinung von ihrem

Glauben haben, und mögen selbst entscheiden, ob ihnen die Achtung und Schonung Derjenigen besser gefällt, welche die Sache der Offenbarung schon für völlig abgeurthelt und in allen Instanzen verloren ansehen, und meinen, ein Mann, der auf seine Ehre halte, könne einmal mit ihr sich nicht mehr befassen, es sei sogar ein schlechtes Heldenstück, sie vollends zu Grunde zu richten, und möge man ja auch wohl aus mitleidiger Schonung Denen, die nun einmal ihr Herz daran gehängt haben, dies im Grunde unschuldige Spielwerk wohl gönnen. Doch haben wir mit Diesen es eigentlich hier nicht zu thun, denn von ihnen wird wahrscheinlich Keiner diese Schrift lesen; sondern nur mit Solchen, die eine Prüfung der Offenbarung verstatten.

Gegenwärtige sollte unserer Absicht nach die strengste sein, welche möglich ist. Was haben wir nun durch dieselbe verloren? was gewonnen? wo ist das Uebergewicht?

Verloren haben wir alle unsere Aussichten auf Eroberungen, sowohl objektive als subjektive. Wir können nicht mehr hoffen, durch Hülfe einer Offenbarung in das Reich des Uebersinnlichen einzudringen und von da, wer weiss welche Ausbeute zurückzubringen, sondern müssen uns bescheiden, uns mit dem, was uns mit einem Male zu unserer völligen Ausstattung gegeben war, zu begnügen. Ebensowenig dürfen wir weiter hoffen, Andere zu unterjochen und sie zu zwingen, ihren Antheil an dem gemeinschaftlichen Erbe oder an dieser neuen vermeinten Acquisition von uns zu Lehn zu nehmen, sondern müssen, Jeder für sich, uns auf unsere eigenen Geschäfte einschränken.

Gewonnen haben wir völlige Ruhe und Sicherheit in unserem Eigenthume, Sicherheit vor den zudringlichen Wohlthätern, die uns ihre Gaben aufnöthigen, ohne dass wir etwas damit anzufangen wissen; Sicherheit vor Friedensstörern anderer Art, die uns das verleiden möchten, was sie selbst nicht zu gebrauchen wissen. Wir haben Beide nur an ihre Armuth zu erinnern, die sie mit uns gemein haben, und in Absicht welcher wir nur darin von ihnen verschieden sind, dass wir sie wissen und unseren Aufwand darnach einrichten.

Haben wir nun mehr verloren oder mehr gewonnen? [38]) — Freilich scheint der Verlust der gehofften Einsichten in das Uebersinnliche ein wesentlicher, ein nicht zu er-

setzender, noch zu verschmerzender Verlust; wenn es sich aber bei näherer Untersuchung ergeben sollte, dass wir dergleichen Einsichten zu gar nichts brauchen, ja dass wir nicht einmal sicher sein können, ob wir sie wirklich besitzen, oder ob wir auch sogar hierüber uns täuschen, so möchte es leichter werden, sich darüber zu trösten.

Dass von der Realität aller Ideen vom Uebersinnlichen keine objektive Gewissheit, sondern nur ein Glaube an sie stattfinde, ist nun zur Genüge erwiesen. Aller bisher entwickelte Glaube gründet sich auf eine Bestimmung des Begehrungsvermögens (bei der Existenz Gottes und der Seelen Unsterblichkeit auf eine des oberen, bei dem Vorsehungs- und Offenbarungsbegriffe auf eine durch das obere geschehene Bestimmung des unteren), und erleichtert gegenseitig wieder diese Bestimmung. Dass weiter keine Ideen möglich sind, an deren Realität zu glauben eine unmittelbare oder mittelbare Bestimmung durch das praktische Gesetz uns bewege, ist klärlich gezeigt. Es fragt sich also hier nur noch, ob nicht ein Glaube möglich sei, der nicht durch eine dergleichen Bestimmung entsteht und sie nicht wieder erleichtert. Im ersten Falle muss es leicht auszumachen sein, ob der Glaube *in concreto* wirklich da ist; das muss sich nämlich aus den praktischen Folgen ergeben, die er, als die Willensbestimmung erleichternd, nothwendig hervorbringen muss. Im letzteren Falle aber, wo keine dergleichen praktische Folgen möglich sind, scheint es, da der Glaube etwas blos Subjektives ist, schwer, hierüber etwas Festes zu bestimmen, und es hat völlig das Ansehen, dass uns nichts übrig bleibt, als jedem ehrlichen Manne auf sein Wort zu glauben, wenn er uns sagt: ich glaube Das, oder ich glaube Jenes. Dennoch ist es vielleicht möglich, auch hierüber etwas auszumitteln. Es ist nämlich an sich gar nicht zu leugnen, dass man oft Andere und ebenso oft sich selbst überredet, man glaube etwas, wenn man blos nichts dagegen hat und es ruhig an seinen Ort gestellt sein lässt. Von dieser Art ist fast aller historische Glaube, wenn er sich nicht etwa auf eine Bestimmung des Begehrungsvermögens gründet, wie der an das Historische in einer Offenbarung oder der eines Geschichtsforschers von Profession, der von der Achtung für sein Geschäft und von der Wichtigkeit, die er in seine mühsamen Unter-

suchungen schlechterdings setzen muss, unzertrennlich ist; oder der einer Nation an eine Begebenheit, die ihren Nationalstolz unterstützt. Das Lesen der Begebenheiten und Handlungen von Wesen, die gleiche Begriffe und gleiche Leidenschaften mit uns haben, beschäftigt uns auf eine angenehme Art, und es trägt zur Vermehrung unseres Vergnügens etwas bei, wenn wir annehmen dürfen, dass dergleichen Menschen wirklich lebten, und wir nehmen dies um so fester an, je mehr die Geschichte uns interessirt, je mehr sie Aehnlichkeit mit unseren Begebenheiten oder unserer Denkungsart hat; wir würden aber, besonders in manchen Fällen, auch nicht viel dagegen haben, wenn Alles blosse Erdichtung wäre. Ist's auch nicht wahr, so ist es gut erfunden, möchten wir denken. Wie soll man nun hierüber zu einiger Gewissheit über sich selbst kommen? — Die einzige wahre Probe, ob man darnach handelt oder, im vorkommenden Falle der Anwendung, darnach handeln würde. Ueber Meinungen, die an sich keine praktische Anwendung haben, noch haben können, findet dennoch zu jeder Zeit ein Experiment statt, dass man sich nämlich aufs Gewissen frage, ob man wohl für die Richtigkeit einer gewissen Meinung einen Theil seines Vermögens oder das ganze oder sein Leben oder seine Freiheit verwetten wolle, wenn etwas Gewisses darüber auszumachen sein sollte. Man giebt dann einer Meinung, die an sich keine praktischen Folgen hat, durch Kunst eine praktische Anwendung. Wenn man auf diese Art Jemandem eine Wette um sein ganzes Vermögen antrüge, dass kein Alexander der Grosse gelebt habe, so könnte er vielleicht diese Wette ohne Bedenken annehmen, weil er bei völliger Redlichkeit dennoch ganz dunkel denken möchte, dass diejenige Erfahrung, welche dies entscheiden könnte, schlechterdings nicht mehr möglich sei; wenn man aber etwa Ebendemselben die gleiche Wette darauf antrüge, dass kein Dalai Lama existire, mit dem Erbieten, die Sache an Ort und Stelle durch die unmittelbare Erfahrung zu verifiziren, so möchte er vielleicht bedenklicher dabei werden und sich dadurch verrathen, dass er mit seinem Glauben über diesen Punkt nicht völlig in Richtigkeit sei. Wenn man nun über den Glauben an übersinnliche Dinge, deren Begriff durch die reine praktische Vernunft a priori nicht gegeben ist, die mithin an

sich gar keine praktischen Folgen haben können, sich eben so eine beträchtliche Wette antrüge, so wäre es sehr leicht möglich, dass man dadurch, dass man sie von der Hand wiese, entdeckte, man habe bisher den Glauben an sie nicht gehabt, sondern sich nur überredet, ihn zu haben; wenn man aber diese Wette auch wirklich annähme, so könnte man noch immer nicht sicher sein, ob sich nicht das Gemüth ganz dunkel besonnen habe, es habe hier noch gar nicht nöthig, sich auf seiner Schalkheit ertappen zu lassen, da bei einer solchen Wette gar nichts zu wagen sei, weil die Sache (bei dergleichen Ideen) in Ewigkeit nicht weder durch Gründe, noch durch Erfahrungen auszumachen sei. Wenn also auch nicht darzuthun sein sollte, dass an die Realität von dergleichen Ideen gar kein Glaube möglich sei, so ergiebt sich hieraus doch leicht soviel, dass es nie möglich sei, auch nur mit sich selbst ins Reine zu kommen, ob man diesen Glauben überhaupt habe, welches ebenso viel ist, als ob er überhaupt und an sich nicht möglich wäre. Es ist hieraus zu beurtheilen, ob wir Ursache haben, über den Verlust unserer Hoffnung, durch eine Offenbarung erweiterte Aussichten in die übersinnliche Welt zu bekommen, sehr verlegen zu sein.

In Absicht des zweiten Verlustes bitten wir Jeden, sich vor seinem Gewissen die Frage zu beantworten, zu welcher Absicht er eigentlich eine Religion haben wolle; ob dazu, um sich über Andere zu erheben und sich vor ihnen aufzublähen, zur Befriedigung seines Stolzes, seiner Herrschsucht über die Gewissen, welche weit ärger ist als die Herrschsucht über die Körper; oder dazu, um sich selbst zum besseren Menschen zu bilden. — Inzwischen bedürfen wir sie auch mit für Andere, theils um reine Moralität unter ihnen zu verbreiten; aber da darf nur dargethan sein, dass dies auf keinem anderen Wege als dem angezeigten geschehen könne, so werden wir ja gern, wenn dies wirklich unser Ernst ist, jeden anderen vermeiden; theils, wenn wir das nicht können sollten, uns wenigstens der Legalität von ihnen zu versichern, — ein Wunsch, der an sich völlig rechtmässig ist. Und in Absicht der Möglichkeit, ihn dadurch zu erreichen, ist denn ganz sicher nichts leichter, als den Menschen, der sich im Dunkeln überhaupt fürchtet, zu schrecken, ihn dadurch zu leiten,

wohin man will, und ihn zu bewegen, in Hoffnung des Paradieses seinen sterblichen Leib brennen zu lassen, so sehr man will; wenn aber gezeigt ist, dass durch eine solche Behandlung der Religion die Moralität nothwendig gänzlich vernichtet werde, so wird man ja gar gern eine Gewalt aufgeben, zu der man kein Recht hat, da zumal diese Legalität weit sicherer und wenigstens ohne schädliche Folgen für die Moralität durch andere Mittel erreicht wird.

Dies wäre denn die Berechnung unseres Verlustes. Lasst uns nun den Gewinn dagegen halten!

Wir gewinnen völlige Sicherheit in unserem Eigenthume. Wir dürfen ohne Furcht, dass unser Glaube uns durch irgend eine Vernünftelei geraubt werde, ohne Besorgniss, dass man ihn lächerlich machen könne, ohne Scheu vor der Bezüchtigung des Blödsinnes und der Geistesschwäche, ihn zu unserer Verbesserung brauchen. Jede Widerlegung muss falsch sein, das können wir a priori wissen; jeder Spott muss auf den Urheber zurückfallen.

Wir gewinnen völlige Gewissensfreiheit, nicht vom Gewissenszwange durch physische Mittel, welcher eigentlich nicht stattfindet; denn äusserer Zwang kann uns zwar nöthigen, mit dem Munde zu bekennen, was er will, aber nie, im Herzen etwas dem Aehnliches zu denken; sondern von dem unendlich härteren Geisteszwange durch moralische Bedrückungen und Vexationen, durch Zureden, Zunöthigungen, Drohungen, wer weiss welcher schlimmen Uebel, die man unserem Gemüthe anlegt. Dadurch wird nothwendig die Seele in eine ängstliche Furcht versetzt und quält sich so lange, bis sie es endlich so weit bringt, sich selbst zu belügen und den Glauben in sich zu erheucheln; eine Heuchelei, welche weit schrecklicher ist als der völlige Unglaube, weil der letztere den Charakter nur so lange, als er dauert, verderbet, die erstere aber ihn ohne Hoffnung jemaliger Besserung zu Grunde richtet, so dass ein solcher Mensch nie wieder die geringste Achtung oder das geringste Zutrauen zu sich fassen kann. Dies ist die Folge, welche das Verfahren, den Glauben auf Furcht und Schrecken, und auf diesen erpressten Glauben erst die Moralität (eine Nebensache, die wohl ganz gut sein mag, wenn sie zu haben ist, in Ermangelung deren aber auch wohl der Glaube allein uns durch-

helfen kann) gründen zu wollen, nothwendig haben muss, und welche er auch allemal gehabt haben würde, wenn man immer konsequent zu Werke gegangen, und die menschliche Natur von ihrem Schöpfer nicht zu gut eingerichtet wäre, als dass sie sich so sollte verdrehen lassen.

Nach Massgabe dieser Grundsätze würde der einzige Weg — ein Weg, den offenbar auch das Christenthum vorschreibt — den Glauben in den Herzen der Menschen hervorzubringen, der sein: ihnen durch Entwickelung des Moralgefühls das Gute erst recht lieb und werth zu machen und dadurch den Entschluss, gute Menschen zu werden, in ihnen zu erwecken; dann sie ihre Schwäche allenthalben fühlen zu lassen und nun erst ihnen die Aussicht auf die Unterstützung einer Offenbarung zu geben, und sie würden glauben, ehe man ihnen zugerufen hätte: glaubet!

Und jetzt darf die Entscheidung, wo das Uebergewicht sei, ob auf der Seite des Gewinns oder der des Verlustes, dem Herzen eines jeden Lesers überlassen werden, mit Zusicherung des beiläufigen Vortheils, dass ein Jeder dieses Herz selbst aus dem Urtheile, das es hierüber fällt, näher wird kennen lernen. [39])

Schluss. [40])

Erläuterungen

zu

Fichte's Versuch einer Kritik aller Offenbarung.

1. (S. 3.) Fr. V. Reinhard, an den Fichte diese Widmung richtet, war der bekannte Oberhofprediger in Dresden; geboren 1753, gestorben 1812. Er war, während F. in Wittenberg studirte, dort Professor der Philosophie und später der Theologie; daher mag F.'s Bekanntschaft mit ihm rühren. Zu der Zeit dieser Widmung war Reinhard gerade nach Dresden als Oberhofprediger berufen worden.

2. (S. 4.) Die erste Auflage dieser Schrift kam in Königsberg bei Hartung ohne Nennung von F.'s Namen und ohne dessen Vorrede zur Ostermesse 1792 heraus. Mancherlei Umstände lassen vermuthen, dass dies absichtlich von dem Verleger und ohne Wissen und Willen F.'s geschehen ist. Die Folge war, dass diese ganz den Grundsätzen Kant's sich anschmiegende Schrift fast allgemein Kant zugeschrieben wurde. Als der Irrthum bekannt wurde, gelangte gerade durch dieses Missverständniss Fichte's Name zu einem Ansehen, was 1794 seine Berufung als Professor nach Jena mit herbeiführte.

F. war 1791 aus der Schweiz, wo er Hauslehrer gewesen war, nach Königsberg gekommen. Er arbeitete

dort das Manuskript zur vorliegenden Schrift in 5 Wochen während des Sommers 1791 aus und legte es dann Kant vor, dessen Achtung und Zuneigung er dadurch gewann. F. war damals erst seit einem Jahre mit Kant's Philosophie vertraut geworden; vorher hatte er Spinoza's Schriften studirt und dem Determinismus desselben gehuldigt, wovon die Spuren sich noch in F.'s „Aphorismen über Religion" aus dem Jahre 1790 erkennen lassen. Um so wunderbarer ist es, wie schnell F. zu dem ganz entgegengesetzten System Kant's hat übergehen können, in dessen Ansichten die vorliegende Schrift sich durchaus bewegt. Auch bleibt es auffallend, dass Kant selbst in seiner nur ein Jahr später erschienenen Schrift: „Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft," dieses Werkes von F., das doch bei seinem Erscheinen bedeutendes Aufsehn gemacht hatte, mit keinem Worte erwähnt, obgleich doch der Gegenstand in beiden Schriften derselbe ist, und F. in seinen Folgerungen oft erheblich von Kant abweicht. Da Kant's Schrift ergiebt, dass sie ganz unabhängig von F.'s Schrift entstanden ist, so mag Kant wohl F.'s Buch vor seiner eigenen Arbeit gar nicht gelesen haben und auch das ihm von F. früher vorgelegte Manuskript nur flüchtig durchgesehen haben.

Indem so zwei grosse Philosophen aus denselben Prinzipien, wie sie in der „Kritik der praktischen Vernunft" von Kant niedergelegt sind, die weiteren Folgen für die höchsten Fragen der Religion beinahe gleichzeitig und doch unabhängig von einander gezogen haben, gewährt die Vergleichung dieser beiden Werke ein besonderes Interesse. Obgleich beide Männer von denselben Grundgedanken erfüllt sind, gehen sie doch sowohl in der Art der Begründung, wie in den Resultaten sehr aus einander und zeigen, wie trügerisch und unsicher jene A-priori-Begriffe bei Kant und die Methode der genetischen Entwickelung bei F. sind.

Die vorliegende Schrift ist F.'s erstes Werk, was er durch den Druck veröffentlicht hat. Die in der Sammlung seiner Werke enthaltenen Schriften aus einer früheren Zeit sind nur Notizen, die von F. nicht zur Veröffentlichung bestimmt gewesen sind.

3. (S. 6.) F. war bei dieser zweiten Auflage noch in Königsberg. Auch er gedenkt darin der immittelst erschie-

nenen Schrift von Kant über die Religion mit keinem Worte. Was er mit der „Kritik der Reflexionsideen“ meint, ist nicht klar zu ersehen. Es kann sein, dass er dabei an die Reflexionsbegriffe gedacht, von denen Kant in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ handelt (B. II. 268); er kann aber auch schon seine „Wissenschaftslehre“ gemeint haben, welche 1794 erschien, und mit deren Grundgedanken schon damals F. sich beschäftigt haben wird.

Die Zusätze, welche F. bei der zweiten Auflage hinzugefügt hat, können nicht als Verbesserungen der ersten Auflage angesehen werden. Sie enthalten eine Einmischung von Gedanken, welche dem Systeme Kant's, auf dem die erste Auflage ruht, fremd sind und schon mehr oder weniger dem subjektiven Idealismus angehören, welcher in der 1794 erschienenen Wissenschaftslehre seine erste Darstellung durch F. erhielt.

4. (S. 7.) F. nennt sein Buch: „Kritik aller Offenbarung“. Das Wort „Kritik“ ist hierbei eine Nachahmung der Titel von Kant's Werken, obgleich dies Wort im Sinne Kant's, welcher damit eine Prüfung der Seelenvermögen als der Mittel zur Erkenntniss bezeichnen wollte, hier nicht anwendbar erscheint. Die Schrift F.'s ist vielmehr einfach eine philosophische Untersuchung des Begriffs der Offenbarung. Unter Offenbarung ist hier aber nicht der einzelne geschichtliche Vorgang zu verstehen, sondern das Wort bezeichnet hier in dem Sinne, wie man von geoffenbarter Religion spricht, den ganzen Inbegriff der Vorgänge und Mittel, durch welche eine Religion die Natur einer geoffenbarten annimmt. Da F. hierbei von dem materiellen Inhalt der Religion ausgeht und darauf seine Folgerungen stützt, so würde es verständlicher und wohl auch richtiger gewesen sein, wenn F. so wie Kant die Religion und nicht die Offenbarung als den Gegenstand seiner Schrift bezeichnet hätte.

5. (S. 8.) Für die realistische Philosophie gehört der Begriff der Offenbarung in das Gebiet des Glaubens und nicht in das der Erkenntniss. Die Quellen der Erkenntniss, d. h. die Wahrnehmung und die denkende Bearbeitung deren Inhaltes reichen nicht bis zu dem Begriff der Offenbarung; sie gehört zu den Bildungen einer Phantasie, die in dem Dienst der Achtungsgefühle steht und in diesem Drange sich einen Gott und eine Mittheilung zwischen

diesem und den Menschen schafft. Solche Offenbarungen, wie alle Religion überhaupt, sind deshalb für die Philosophie keine Erkenntniss, sondern nur ein Glauben, d. h. ein Fürwahrhalten, was dem Inhaber zwar die gleiche Gewissheit wie die Erkenntniss gewähren kann, was aber sich nicht auf die Fundamente der Erkenntniss, sondern auf die Gefühle und die Autoritäten stützt, und was deshalb von der Philosophie nur als eine geschichtliche Thatsache behandelt werden kann, die auf dieselbe Art, wie andere geschichtliche Thatsachen, historisch erörtert und nach ihren Ursachen und Wirkungen betrachtet werden kann, aber welche nicht die Würde einer Erkenntniss beanspruchen darf, so dass die Philosophie nöthig hätte, sich mit ihr über die Wahrheit ihrer Lehren zu streiten. Kant leugnet in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ ebenfalls die Möglichkeit einer Erkenntniss, welche über die Grenzen der Erfahrung hinausgeht; allein in seiner „Kritik der praktischen Vernunft“ meint er, aus dem der Vernunft innewohnenden Moralgesetze das Dasein Gottes, die Freiheit des Willens und Unsterblichkeit der menschlichen Seele wissenschaftlich ableiten zu können. So gelangt er zu den Begriffen einer natürlichen Religion, welche die menschliche Vernunft aus sich selbst gewinnen könne, und einer geoffenbarten (statutarischen) Religion, welche die Zusätze enthält, die sich nicht aus dieser Quelle ableiten. F. folgt diesen Ansichten und kann deshalb hier sagen, dass er den Begriff der Offenbarung aus „Prinzipien a priori“ untersuchen wolle. Demgemäss stützt sich die ganze nachfolgende Untersuchung auf die angeblich aus der sogenannten praktischen Vernunft abfliessende Moral; diese bildet für F. den Prüfstein aller Offenbarung; was dieser Moral widerspricht, kann nicht göttliche Offenbarung sein, und da die menschliche Vernunft an sich zureicht, die natürliche Religion aus sich abzuleiten, so ist nach F. alle Offenbarung nur für solche Menschen nöthig, welche so tief stehen oder so tief gefallen sind, dass sie selbst nicht mehr fähig sind, diese natürliche Religion und Moral aus der Vernunft abzuleiten. Dies ist ganz derselbe Gedanke, den Kant in seinem Werke über die Religion ausführte; danach ist alle geoffenbarte Religion an sich ein Uebel, was man höchstens dulden kann, so weit es der Ausbreitung der Moralität nützlich ist.

6. (S. 8.) Dieser ganze §. 2 ist ein Zusatz der zweiten Ausgabe.

7. (S. 8.) Diese Definitionen sind schwer verständlich, weil hier Fichte Kant verlässt und schon aus seinem eigenen Systeme spricht. (Man sehe Erl. 3.) Nach realistischer Auffassung kann „das Hervorbringen einer Vorstellung“ nie ein Wollen sein, selbst wenn es selbstthätig und wissend geschieht; es bleibt auch dann nur ein Vorgang innerhalb des Vorstellens, also ein Wissen, während das Wollen etwas ganz Anderes, nämlich ein seiender Zustand der Seele ist, der nicht mehr wie das Wissen ein Anderes spiegelt, sondern selbst Gegenstand des Wissens ist. Als elementarer Zustand ist das Wollen überhaupt nicht zu definiren.

Wenn F. hier dergleichen versucht, so fühlt jeder Leser, dass damit die Sache nur dunkler statt klarer gemacht wird. F. kann an seiner Definition auch nicht festhalten; er muss in dem Folgenden den Trieb zu Hülfe nehmen, was nur ein anderes Wort für das Wollen ist. (Man sehe B. XX. 73).

8. (S. 12.) Es ist unmöglich, alle diese Unklarheiten, in denen F. sich hier bewegt, aufzuhellen, wenn die Erläuterungen nicht länger werden sollen wie das Buch. Es lohnt auch kaum der Mühe, da F. hier zwar die Beobachtung der inneren Seelenzustände benutzt, aber sie durch seine und Kant's Kategorien gänzlich entstellt. Wenn hier und später die Betrachtung eines Gegenstandes nach Anhalt der Kategorientafel von Kant vorkommt, so hängt dies mit der zu jener Zeit herrschenden Ansicht zusammen, dass nur durch ein solches der Topik entnommenes Schema die Betrachtung jedweden Gegenstandes erschöpft werden könne. Der Fall hier und ebenso die späteren zeigen indess, dass mit diesem Schema der Sache nur Gewalt angethan wird, und dass dabei nur erzwungene oder gar nicht hergehörende Beziehungen herauskommen, während der reiche Inhalt des Gegenstandes darüber bei Seite liegen gelassen wird.

9. (S. 13.) Auch hier begegnet man Kant's Ansichten aus seiner „Kritik der praktischen Vernunft“. Es ist dies um so auffallender, als F. noch wenige Jahre vorher Spinoza studirt hatte, aus dessen Ethik er genügend hätte ersehen können, dass auch alle Gefühle der Lust und des

Schmerzes unter ebenso festen Gesetzen wie die Vorgänge in der äusseren Natur stehen (B. XI. 36).

10. (S. 14.) Der Schluss dieses Abschnittes giebt die Erläuterung, was unter den Worten: „Vorstellungen auch dem Stoffe nach durch Spontaneität hervorbringen“ im Beginn des §. 2 zu verstehen ist. Es ist das, was Kant einfacher die praktische Vernunft nennt, d. h. ein moralisches Handeln, wobei sowohl der Inhalt oder der moralische Begriff wie das Motiv zum Handeln rein von der Vernunft (also a priori) ausgeht.

11. (S. 15.) F. gehört zu den Philosophen, welche an der Freiheit des Willens entschieden festhalten. F.'s späteres System ist ganz auf diesen Begriff gegründet. Hier gesteht er unverhohlen, dass diese Freiheit nur „Thatsache des Bewusstseins“ ist, d. h. in verständlicheren Worten: das freie Wollen ist ein Vorgang in der Seele, welcher durch Selbstwahrnehmung oder Selbstbeobachtung erkannt wird. So zeigt sich auch hier, dass selbst alle solche Schriften und Ausführungen, welche sich rein innerhalb der Begriffe a priori halten wollen, der Beobachtung und des empirischen Stoffes nicht entbehren können und überall darauf zurückgehen müssen. Die Bedenken, ob diese Freiheit des Wollens überhaupt ein Gegenstand der Wahrnehmung sein könne, oder ob sie nicht blos eine Beziehungsform des Denkens ist, hat F. gar nicht bemerkt. (Man sehe B. XI. 81.) Je mehr solche Philosophen alles Empirische von sich abhalten wollen, desto plumper müssen sie darin zugreifen, wo sie ohnedem nicht fortkommen können.

12. (S. 16.) Die Idee des „schlechthin Rechten“ soll wohl dieselbe Idee sein, die Kant das „Sittengesetz“ nennt (B. VII. 36), welches ebenfalls von allem Inhalt (empirischen Stoff) absehen und nur sich danach bestimmen soll, ob die Maxime allgemeines Gesetz werden könne. In diesem Sinne ist auch das: „wollen, weil man will“ zu verstehen; es sollen damit nur die Motive der Lust abgehalten sein, sonst könnte man leicht den Eigensinn darunter verstehen.

13. (S. 21.) Bei F. kehren hier genau die Widersprüche und Dunkelheiten wieder, die bei Kant's „Kritik der praktischen Vernunft“ gerügt worden sind (B. VIII. S. 37 u. f.). Einmal soll die Vernunft frei, d. h. aus

sich selbst das Wollen bestimmen, und dann soll wieder die Achtung, also ein Gefühl und kein Denken, die Vermittelung übernehmen. Wahres und Unwahres ist hier so vermengt, dass deren Absonderung kaum möglich ist. Vielfach ist das Wahre von F. wie von Kant getroffen, allein durch Beider Bestreben, Alles auf A-priori-Begriffe zurückzuführen, wird der Inhalt der Beobachtung so entstellt, dass die Wahrheit ebenso wie die Verständlichkeit darunter gelitten hat. Es kann hier nur auf die Ausführungen in B. XI., Abschn. III. von der Achtung, und Abschn. IV. von der Freiheit verwiesen werden; man wird daraus das Schiefe und Verworrene der Darstellung hier leicht erkennen.

14. (S. 22.) Diese Aushülfe, womit F. dem Einwurf wider Kant, den bekanntlich auch Schiller erhoben hat, und dessen Wahrheit jeder Mensch in sich fühlt, begegnen will, zeigt sich als irrig, weil die Seelenruhe, welche aus der Achtung quillt, keine Lust ist. Deshalb bleibt trotz dieser Seelenruhe dem sittlich Handelnden die Welt der Lust verschlossen. Es giebt hier nur einen Ausweg, nämlich dass das Sittengebot nicht alles menschliche Handeln umfasst, sondern gewisse Gebiete des Handelns der Lust und Klugheit überlässt. Das Nähere ist ausgeführt B. VIII. 44 und B. XI. 69.

15. (S. 26.) Für die von F. hier behandelte Kollision zwischen Nothwendigkeit und Freiheit giebt er dieselbe Lösung, die im gewöhnlichen Leben mit dem „Reiz" bezeichnet wird. Der Trieb und die Achtung sollen nur „reizen", aber nicht zwingen; deshalb solle die letzte Entscheidung trotzdem nur in das Ich fallen und die Handlung also frei sein. Die Bedenken gegen diese Lösung sind B. XI. 83 entwickelt.

16. (S. 31.) Dieser Abschnitt III. des §. 2 ist interessanter als das Vorgehende. F. kommt hier selbst auf den in Erl. 14 angedeuteten Ausweg. „Dürfen" ist nur möglich, wenn das Sittliche nicht das ganze Leben und nicht alles Handeln des Menschen umfasst; das „Dürfen", das „Erlaubt-sein" fällt in das Gebiet des Handelns aus Lust; es hat nur durch das Nicht eine Beziehung auf das Sittliche, d. h. es bezeichnet ein Handeln, was von dem Sittlichen nicht befasst ist, was der Lust und Klugheit frei gegeben ist. Allein auffallend bleibt, dass F.

nicht bemerkt, wie dieses Schweigen des sittlichen Gesetzes sich mit Kant's Begriff der praktischen Vernunft nicht verträgt. Nach dieser wird alles Handeln von dem Sittlichen oder dem kategorischen Imperativ befasst; es giebt keine Oase der Lust im Leben, wo das Sittengebot nicht hinreichte. Deshalb hat auch Kant diesen Ausweg nicht benutzt, und er erscheint bei F. als eine Inkonsequenz. Der Begriff des Rechts, den F. hier hineinzieht, ist übrigens mit diesem Schweigen des sittlichen Gesetzes noch nicht erschöpft; die Begründung dieses Begriffes muss viel tiefer erfolgen. Die realistische Auffassung ist B. XI. 104 u. f. gegeben und dort nachzusehen. Man sehe auch B. VIII. 35.

Der Gegensatz von „gesetzmässig" und „gesetzlich", den hier F. für das Handeln aus Lust (den Trieb) einführt, bleibt dunkel; es ist nicht zu verstehen, wie Jemand, „dem das Leben als Erscheinung durch das Sittengesetz genommen wird, es als Erscheinung zurückfordern kann." Soll sich dies auf ein Leben in einer anderen Welt beziehen?

Auch der Begriff der „Würdigkeit" ist hier verdunkelt. Das „Würdig" hat Kant eingeführt; es ist identisch mit dem „Vom Sittengesetz Geforderten"; der sittliche Mensch soll des Glückes theilhaftig werden, d. h. die praktische Vernunft fordert diese Verbindung. (B. XI. 103.)

Die „Seligkeit" ist hier nach F. eine Verbindung der Motive der Lust und der Achtung, die nach realistischer Auffassung unmöglich ist, da beide Motive einander widersprechen (B. XI. 93 und B. VIII. 44). Diese Idee einer Verschmelzung der Gefühle der Achtung und der Lust hat von jeher sentimentale Gemüther verlockt, und die Philosophen haben alle möglichen Kunststücke erfunden, um ihr einen Platz in den Systemen zu verschaffen. Das Weitere ist ausgeführt B. XI. 91 u. f.

17. (S. 33.) Auch hier in diesen Ausführungen des §. 3 sehen wir F. noch ganz in der Lehre Kant's befangen, wie sie in seiner „Kritik der praktischen Vernunft" aufgestellt worden ist. Wir finden hier dieselbe doppelte Wahrheit wie dort, eine subjektive (bei Kant eine praktische) und eine objektive (bei Kant eine theoretische); jene stützt sich auf die Forderung, dass der sittliche Mensch auch glücklich sein soll; diese auf die Funda-

mente der Erkenntniss. Dieses ganze künstliche Gebäude einer natürlichen Religion fällt, wenn der Satz, dass der sittliche Mensch auch glücklich sein solle, zwar ein verzeihlicher Wunsch, aber keine Wahrheit ist. Damit ist auch diese verletzende Aufstellung von zweierlei Wahrheit beseitigt. F. nennt diese subjektive Wahrheit vorsichtiger nur „Glauben". Allein der Glaube hat die Wahrheit, wenn er sie trifft, nur zufällig. Glaube ist nur in seiner Gewissheit (in der persönlichen Ueberzeugung des Wissenden) der Erkenntniss gleich; allein er stützt sein Wissen auf andere Fundamente; deshalb reicht der Glaube viel weiter als die Erkenntniss und kann über Dinge Auskunft geben, die der Erkenntniss unerreichbar sind; deshalb ist der Glaube so wohlthuend für das Gefühl; deshalb ist er den Zweifeln viel weniger zugänglich; deshalb ist der Glaube viel eher dagewesen als die Erkenntniss, und deshalb wird er sich erhalten und in der Masse der Menschen nicht vertilgen lassen, trotz aller Fortschritte und Verbreitung der Wissenschaft. Das Weitere ist ausgeführt in den Erläuterungen zu Kant's „Kritik der praktischen Vernunft" (B. VIII. 53 u. f.).

18. (S. 34.) An dieser Stelle lenkt F. wieder in die Ausführungen der ersten Ausgabe ein; der §. 2 und der Anfang von §. 3 sind Zusätze der zweiten Ausgabe, welche der Geschlossenheit und Harmonie der Darstellung in der ersten Ausgabe Schaden thun. F. vertieft sich hier zu sehr in die Begründung der letzten Grundsätze der Moral, während er in der ersten Ausgabe diese Begründung, als von Kant bereits geschehen, voraussetzt und unmittelbar zu den religiösen Begriffen übergeht. Dies war offenbar richtiger, da die Zusätze in der zweiten Auflage für die Begründung des Prinzips der Moral doch nur Stückwerk bleiben konnten.

Diese Zusätze mögen wohl zunächst darin ihren Grund haben, dass F. meinte, damit die Lehre Kant's in einigen wichtigen Punkten ergänzen und berichtigen zu können.

19. (S. 34.) Nach dieser Unterscheidung ist die Theologie das blosse Wissen des religiösen Inhaltes, und die Religion bringt nur das Motiv für die Verwirklichung dieses Inhaltes durch Handeln hinzu. Diese Ansicht wird zwar in dem Folgenden etwas modifizirt, doch im Wesentlichen festgehalten. Allein diese Unterscheidung ist falsch

und hängt bei F. mit seinem Unterschied der natürlichen und geoffenbarten Religion zusammen. Theologie und Religion haben als Wissen und Lehre beide denselben Inhalt; ihr Unterschied liegt nur in der Form; die Religion bietet diesen Inhalt in der gemeinverständlichen, wenig geordneten Weise, wie Religionsstifter ihn allein bieten können und müssen, wenn sie an die Menge sich wenden. Die Theologie dagegen bringt diesen Inhalt in die Form einer Wissenschaft; sie sucht ihn zu ordnen, seine Wahrheit zu beweisen, ihn aus einem Prinzip abzuleiten, die Widersprüche zu beseitigen u. s. w. Da aber der Inhalt der Religion sich nur auf die Autorität eines geistig meist beschränkten Stifters stützt und weit mehr aus dem Gefühl als aus den Quellen der Wahrheit geschöpft ist, so ist die Theologie in der verzweifelten Lage, etwas Unmögliches leisten zu sollen. Sie soll den Glauben in eine Erkenntniss verwandeln; an dieser Unmöglichkeit scheitern die besten Geister, und die Geschichte der christlichen Dogmatik bietet das unterhaltende Gemälde, wie seit der Kirchenväter Zeit die gelehrtesten, begabtesten und begeistertesten Männer versucht haben, diese Unmöglichkeit zu verwirklichen. Daher erklärt sich denn auch die überaus grosse Mannichfaltigkeit dieser Lösungen, eine Mannichfaltigkeit, wie sie in keiner anderen Wissenschaft gefunden wird.

Was das von F. betonte Motiv des Handelns anlangt, so enthält es die Religion allerdings, aber nicht als Lehre, sondern als die durch den erhabenen Gott in dem belehrten Menschen erweckte Achtung vor Gottes Gebot; Religion bezeichnet dann nicht mehr die Lehre, sondern die Gesinnung des Menschen, der Religion hat. In diesem Sinne ist aber das Motiv ebenfalls Gegenstand der Theologie; sie hat es auch zu untersuchen; nur kann sie als blosse Wissenschaft dieses Motiv lediglich wissenschaftlich betrachten, aber nicht in dem Menschen verwirklichen; dies können nur die lebendigen, seienden Autoritäten der Kirche und der Familie.

20. (S. 42.) Jeder Leser wird fühlen, wie tief hier die Religion von F. erniedrigt wird, wenn alle „Korrespondenz des Menschen mit Gott“ auf die Begierde nach einer mit unserer Tugend übereinstimmenden Glückseligkeit gestützt wird. Damit ist jenes tiefe Abhängigkeits-

seine Unterscheidung zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion nicht tadeln. Man wird bemerken, dass F. sich hier den Ansichten Spinoza's in dessen theologisch-politischer Abhandlung anschliesst, welcher ebenfalls als obersten Grundsatz hinstellt: „der Gegenstand der geoffenbarten Religion ist nur der Gehorsam, aber nicht die Erkenntniss" (B. XXXV. 9, 184). Da Fichte Spinoza früher studirt hatte, so ist wohl möglich, dass dessen Ansichten hier unbewusst ihn noch geleitet haben.

23. (S. 56.) Es scheint beinahe, als wenn diese Anmerkung auf Kant's Schrift über die Religion anspielte, da allerdings Kant darin nachzuweisen sucht, dass die christliche Religion der Evangelien mit der Vernunftreligion übereinstimme. Indess enthielt schon die erste Ausgabe diese Anmerkung; sie ist also vor der Schrift Kant's geschrieben und muss deshalb sich auf andere Bücher beziehen.

24. (S. 56.) Die hier folgenden §. 4 und 5 sind eine bei der zweiten Auflage erfolgte Umarbeitung von §. 4 der ersten Auflage; §. 6 enthält eine Umarbeitung des §. 5 der ersten Auflage, und erst mit §. 7 beginnt wieder die Uebereinstimmung der zweiten Auflage mit der ersten.

25. (S. 66.) Es handelt sich in diesem §. 5 einfach um die Frage: Ob es äussere Merkmale gebe, an denen man erkennen könne, dass eine Bekanntmachung von Gott ausgegangen sei? Diese für die Philosophie unzweifelhaft zu verneinende Frage wird hier mit einer Breite und logischen Pedanterie behandelt, die sogar das Verständniss erschwert. Es ist dies ein Punkt, der in den philosophischen Schriften F.'s immer wiederkehrt und ihr Studium ausserordentlich erschwert und peinlich macht, ohne dass durch diese breite, pedantische, formal-logische Behandlung die Gewissheit und Richtigkeit des Resultates erhöht würde.

Auch in dieser Beziehung scheint Spinoza's mathematische Methode üble Folgen bei F. zurückgelassen zu haben.

26. (S. 69.) Auch von diesem §. 6 kann nur das unter Erl. 25 Gesagte wiederholt werden. Diese Erörterungen über die blosse Möglichkeit eines Begriffes, und ob diese Möglichkeit dem Begriff a priori oder a posteriori innewohnt, ist ein blosses Spiel mit Kant'schen Be-

griffen und Nomenklaturen, durch die man in der Erkenntniss des Seienden nicht einen Schritt vorwärts kommt; vielmehr wird das Denken durch solches verworrene Netz leerer Beziehungen selbst verwirrt und unfähig, sich in seiner gesunden und natürlichen Thätigkeit zu erhalten. Die Möglichkeit ist ein sehr zweideutiger Begriff; zunächst ist Alles möglich, was keinen Widerspruch enthält; in diesem Sinne wird kein anderes Gesetz und keine Regel neben dem Gesetz des Nichtseins des sich Widersprechenden als Hinderniss der Möglichkeit anerkannt. Setzt man jedoch noch andere Gesetze daneben als geltend, so wird der Kreis des Möglichen insoweit eingeschränkt, dass nun auch das nicht möglich ist, was diesen weiteren Gesetzen widerspricht. Dies ist die sogenannte reale Möglichkeit gegenüber der blos formalen oder logischen, die nur die Widerspruchslosigkeit bezeichnet. Auf diese Weise kann man das Real-Mögliche beliebig verengern oder ausdehnen, je nachdem man mehr oder weniger Gesetze neben dem des Widerspruchslosen noch hinzunimmt. Dies zeigt die Nutzlosigkeit solcher allgemeinen Erörterungen über die Möglichkeit eines Begriffes. Man sehe B. I. 63.

27. (S. 74.) Der kurze Sinn dieses Paragraphen ist, dass bei dem Menschen es möglich ist, dass die sinnlichen Triebe seinen sittlichen Trieb unterdrücken, und dass in diesem Falle eine übernatürliche Offenbarung des Moralgesetzes durch Gott in solchen Menschen den sittlichen Trieb so stärken kann, dass er wieder die Oberhand erhält. Deshalb sei die Offenbarung kein Begriff, der der Moral widerspreche. Nun könne allerdings das Dasein einer solchen Offenbarung nicht a priori bewiesen werden; allein die Vernunft könne a priori wenigstens negative Bedingungen aufstellen, d. h. Kriterien bieten, aus denen sich entnehmen lasse, dass eine bestimmte Religion offenbart sein könne, aber nicht, dass sie wirklich eine offenbarte sei.

Also auch hier kommt der Leser nicht aus der Möglichkeit heraus. Jene Kriterien, welche die Erwartung hier so spannen, laufen später sämmtlich auf den Satz hinaus, dass weder die Form noch der Inhalt noch die Darstellung der Offenbarung die Moral der Vernunft verletzen dürfen; ein Satz, der im Grunde für den Kritizismus tautologisch ist, weil Gott nach dieser Philosophie nur die personifi-

zirte Moral ist, mithin natürlich bei seinen Offenbarungen nicht unmoralisch verfahren kann. So schwindet der Inhalt dieser Schrift auf eine dürftige Tautologie zusammen, was nicht verwundern kann, da F. sich vorgesetzt hatte, nur in Begriffen und Deduktionen a priori sich zu halten und alles Empirische von sich abzuweisen. Indem bei dieser Schranke das Denken genöthigt wird, den Inhalt aus sich selbst zu nehmen, kann es in Gemässheit der Lehre des Realismus (B. I. 68) nicht über die tautologische Behandlung der Sätze, mit denen es beginnt, und nicht über blosse Möglichkeiten hinauskommen. Alle Entwickelung kann dabei nur in analytischen Urtheilen sich bewegen und nicht zu synthetischen Urtheilen fortschreiten, wie Kant dies ausdrücken würde.

28. (S. 96.) Die in dem vorigen Paragraphen gestellte Bedingung, dass es schwache Menschen gebe, bei denen die Vernunft ihrem sinnlichen Triebe nicht gebieten könne, wird in diesem §. 8 nun des Breiten behandelt, aber immer wieder nur als Möglichkeit. Ueberall weicht F. ängstlich der Rücksichtnahme auf Geschichte und Erfahrung aus. Allein da er ohnedem, wie er selbst fühlt, nicht aus den Tautologien herauskommen kann, so muss er dennoch und gerade in den Hauptpunkten auf die Erfahrung und Beobachtung der menschlichen Natur zurückgreifen; z. B. hier bei den Feuerländern; ebenso bei den Affekten, die sich nicht durch Vernunftgründe, sondern nur durch entgegengesetzte sinnliche Eindrücke bekämpfen lassen.

Die üblen Folgen solcher Methode sind unvermeidlich. Auch hier bildet, wie man leicht bemerkt, der aus der Beobachtung und Erfahrung entnommene Inhalt den Stoff, da das Denken allein ihn sich nicht verschaffen, sondern den empfangenen nur bearbeiten kann; aber indem F. sich scheut, diese Benutzung des Empirischen bemerken zu lassen, wird jede sorgfältige Beobachtung von ihm vermieden und dieser Inhalt in der flüchtigsten Weise aus der rohen Erfahrung des täglichen Lebens und Vorstellens aufgegriffen. Im Uebrigen bewegt sich demnächst auch hier der Gedankengang nur in Möglichkeiten und schwerfälligen logischen Zurüstungen zu an sich höchst selbstverständlichen Folgerungen. Die Hauptsache, ob es Menschen und Völker gebe oder gegeben habe, welche aus

sich selbst das sittliche Gesetz ihres Lebens nicht hätten allmählich entwickeln können, wird in leichtsinniger und flüchtiger Weise bejaht und die dann selbstverständliche Folge, dass eine unmittelbare Hülfe für solche Menschen und Völker durch die Offenbarung Gottes sich moralisch rechtfertigen lasse, in breiter und pedantischer Weise dargelegt. Wäre F. nicht in den Kategorien von Kant's „Kritik der praktischen Vernunft" befangen, so hätte ihm jede unbefangene Betrachtung der Geschichte sagen müssen, dass Alles, was die Völker an sittlichen und Rechts-Begriffen und Gesetzen besitzen und besessen haben, mehr wie irgend ein Anderes, ihr eigenstes Werk ist, was aus der Arbeit von Jahrtausenden und unzähligen Geschlechtern allmählich sich gebildet hat und fortwährend, auch in der Zukunft, in allmählicher Umbildung und Veränderung sich fort entwickeln wird. Zu diesen eigensten Werken des Menschen gehört vor Allem seine Religion sammt ihren Begriffen von Offenbarung und Inspiration; nur weil F. zur Zeit dieser Schrift mit Kant selbst noch in den Fesseln dieser Religion befangen war, konnte er in die Illusionen gerathen, die dieses sein Buch unter dem Scheine wissenschaftlicher Wahrheiten bietet. Nur so erklärt sich auch die völlig unhistorische Auffassung von der Stiftung neuer Religionen, welche F. in diesem Paragraphen zum Besten giebt. Es soll dabei nach F. nur die Aufmerksamkeit der Hörer geweckt worden sein. Das Uebrige, namentlich die Beschaffung des Inhaltes, solle dann durch das innere moralische Gefühl geschehen; während doch umgekehrt nicht die blosse Aufmerksamkeit, sondern das Staunen und die Ehrfurcht vor den Wundern und der Weisheit der Religionsstifter es war, was die Völker an sie und ihre Lehre glauben liess und zugleich mit der Ehrfurcht vor ihnen, als Gottes-Boten, auch das Motiv der Befolgung in ihnen erweckte.

Bei solchen falschen Auffassungen der Geschichte und der menschlichen Natur, wie sie hier bei F. hervortreten, kann es nicht Wunder nehmen, wenn F. den Paragraphen damit schliesst: „dass es weit ehrenvoller für die Menschheit sein würde, wenn sie mit dem Sittengesetz (denn das ist bei F. die Naturreligion) allein auskommen und alle geoffenbarte Religion entbehren könnte."

Ist die Religion nur ein Nothbehelf, dessen man nur

für die schlechtesten Subjekte braucht, so ist allerdings solche Folgerung nur konsequent.

29. (S. 101.) Auch in diesem Paragraphen kommt der Leser aus blossen Möglichkeiten nicht heraus. Die Frage, die F. hier behandelt, ist dieselbe wie die der Wunder überhaupt, von denen die Offenbarung nur eine besondere Art bildet. Wenn man nun bei dieser Frage sich auf die blosse Möglichkeit der Offenbarung beschränkt, so kommt es nach dem zu Erl. 27 Gesagten lediglich darauf an, zu wissen, welche Gesetze man dabei als gültig voraussetzen solle, an denen diese Möglichkeit zu messen ist; denn, werden keine solche Gesetze vorausgesetzt, so kann es sich nur um die formale oder logische Möglichkeit handeln, die allemal da ist, wenn der Begriff keinen Widerspruch enthält; eine Frage, die keiner solchen Zurüstung bedarf. Die Bedenken entstehen hier erst, wenn man von einer besonderen Natur Gottes ausgeht oder von einer allgemeinen in der Welt bestehenden Gesetzlichkeit oder von der Unerkennbarkeit der Wunder für den Menschen u. s. w. Da nun F. es ganz verabsäumt, diese Gesetze, an welchen er die Möglichkeit der Offenbarung messen will, näher zu bezeichnen, so ist es natürlich, dass er bei der kahlen formalen Möglichkeit stehen bleiben muss, womit der Paragraph schliesst, nämlich dass man weder das Dasein einer Offenbarung mit Grunde behaupten noch leugnen könne; denn bei dem Mangel hemmender Gesetze, die nicht aufgestellt worden, ist das Eine allerdings so gut möglich als das Andere.

Wie viel gründlicher zeigen sich in dieser Beziehung die Untersuchungen Spinoza's und Hume's über den Begriff und die Beweisbarkeit der Wunder (B. XXXV. 88 und B. XIII. 100). Man hat hier abermals ein schlagendes Beispiel, auf welche dürre Heide der Leser durch solche genetische Methode und solche A-priori-Untersuchungen geführt wird, während das grüne Gras der Erfahrung dicht daneben in Ueppigkeit wächst.

30. (S. 105.) Es folgen nun in §. 10, 11 und 12 die Kriterien für die Göttlichkeit einer Offenbarung. Sie sind, wie erwähnt, alle nur negativer Art, d. h. derart, dass sie zwar angeben, was eine Offenbarung nicht an sich haben darf, wenn sie als göttlich gelten soll; aber dass die Kriterien ausbleiben, an denen man die wirkliche Gött-

lichkeit einer bestimmten Offenbarung oder geoffenbarten Religion erkennen kann. F. bewegt sich also auch hier wesentlich nur in Möglichkeiten. Sieht man dabei diese negativen Kriterien sich näher an, so laufen alle in diesen drei Paragraphen aufgestellten darauf hinaus, dass eine Offenbarung nach Form, Inhalt und Darstellung nicht gegen die Vernunftmoral verstossen dürfe. Solche Kriterien sind also nichts Neues, sondern es sind nur rein analytische Urtheile aus dem Grundsatz, von dem die Schrift F.'s ausgegangen ist, nämlich dass die Religion dasselbe wie die Vernunftmoral ist, nur dass ihr die Form eines göttlichen Gebotes zugesetzt ist. — Nach realistischer Auffassung stellt diese Ansicht das wahre Sachverhältniss auf den Kopf. Die Vernunft oder das Denken kann aus sich selbst gar keinen Inhalt für die Moral schöpfen; dieser Inhalt geht vielmehr aus dem Gebote der Autoritäten hervor; erst was diese erhabenen Mächte gebieten, gilt dem Menschen für sittlich. Es ist also unmöglich, eine Offenbarung nach den von F. aufgestellten Kriterien zu prüfen, da der Prüfstein, d. h. die Moral, erst aus der Offenbarung entlehnt werden muss. Deshalb zeigt auch die Geschichte, dass jede Religion ihre eigene Moral mit sich geführt und ausgebildet hat. Dazu kommt, dass dieser Prüfstein, d. h. die Moral einer bestimmten Zeit selbst nicht von ewiger Dauer ist, sondern in einem steten Flusse sich befindet, so dass nach Jahrhunderten der Inhalt der Moral die grössten Veränderungen erfahren haben kann. Ein solcher veränderlicher Gegenstand kann unmöglich als Prüfstein der Göttlichkeit einer Offenbarung für alle Zeiten gelten.

Geht man endlich diese negativen Bedingungen, die F. hier in §. 10 aufstellt, einzeln durch, so ergiebt sich schon hier als Resultat, dass keine der Religionen, welche geschichtlich bestanden hat oder noch besteht, diese Bedingungen erfüllt, und dass dies auch von der christlichen gilt, die bekanntlich voll Androhungen von Strafen und voll Verheissungen von Belohnungen ist. Dies zeigt, wohin solche abstrakte Behandlung grosser historischer Vorgänge wie der Entstehung von Religionen führt. So wenig schon in der politischen Geschichte mit der Moral fortzukommen ist, so gewiss schon hier alle grossen Geschichtschreiber die Beurtheilung der geschichtlichen Ereignisse

nach diesem Maassstabe von sich fern gehalten haben; so gewiss kann auch die Entstehung der Religionen an diesem Maassstabe nicht gemessen werden. Jede Religion bringt eine neue Moral mit sich; die in dieser Hinsicht lange schon treibenden stillen Keime bringt sie zur Blüthe und Aussprache; deshalb ist sie allemal, nach der herrschenden Moral der Zeit ihrer Entstehung gemessen, eine Verletzung derselben, und nur allmählich ändert sich das Urtheil, wenn die Religion für ihre eigene Moral die Geltung sich verschafft hat.

31. (S. 119.) Auch die in diesem Paragraphen für den Inhalt einer Offenbarung aufgestellten Kriterien sind nur negativer Art, und jeder Leser wird leicht selbst bemerken, dass auch diese Bedingungen jede vorhandene Religion einschliesslich der christlichen aufheben und ihr die Natur nicht blos einer geoffenbarten Religion, sondern der Religion überhaupt nehmen. Es sind dies die unvermeidlichen Folgen, wenn nach F. die Religion nur zu einem Vehikel der Moral gemacht wird. F. hat selbst diese bedenklichen Folgen seiner von ihm hier für den Inhalt aufgestellten Kriterien gefühlt, und dies hat ihn zu Auswegen und Hülfsmitteln der bedenklichsten Art verleitet. Nichts ist mehr als diese Auswege geeignet, die Unzulässigkeit dieser sogenannten Kriterien darzuthun und zu zeigen, wie solche Deduktionen aus A-priori-Begriffen nur dahin führen, die Welt und die Geschichte auf den Kopf zu stellen.

Im Ganzen laufen diese Bedingungen für den Inhalt der Moral auf das sonderbare Resultat hinaus, dass eine wahrhaft göttliche Offenbarung uns nichts mehr bekannt machen darf, als was wir schon wissen oder aus unserer Vernunft selbst ableiten können. Jedes Mehr am Inhalt ist nicht allein unzulässig, sondern macht solche Offenbarung sogar in ihrer Aechtheit verdächtig. Um dieses sonderbare Resultat auch für die christliche Religion aufrecht erhalten zu können, wird das Gebot Christi: „So Jemand mit Dir rechten will um Deinen Rock, dem lass auch den Mantel," für keine Moralvorschrift erklärt, sondern nur für eine in besonderen Fällen gültige Regel der Politik, die nur so lange gelte, als sie mit keiner Moralvorschrift in Kollision gerathe. Ferner unterscheidet F. zwischen solchen dogmatischen Sätzen, die der Moral

widersprechen, und solchen, die sich nur nicht aus ihr ableiten lassen. Letztere sollen noch keinen Beweis gegen die Göttlichkeit der Offenbarung liefern, weil Gott sich des Dienstes von Menschen bediene, welche irren können, und weil es Gott nicht anstehe, deren Freiheit zu beschränken. Ferner könne eine Religion wohl auch Aufmunterungs- und Beförderungsmittel zur Tugend vorschlagen (F. meint damit den Gottesdienst, die Sakramente, das Gebet u. s. w.), aber sie dürfe dergleichen nicht den unbedingt gebotenen moralischen Handlungen gleich setzen; thue sie dies, so sei sie keine göttliche Offenbarung. Ebenso dürfe die Offenbarung nur natürliche Wirkungen von dergleichen Handlungen versprechen; wenn sie mehr thue, wie dies z. B. in der christlichen Religion bei dem Genuss des Abendmahls, bei dem Gebet zu Gott u. s. w. der Fall ist, so sei eine solche Religion sicher nicht von Gott.

Diese Bemerkungen werden genügen, um zu erkennen, wie F. mit diesen Kriterien gerade das in den Religionen zerstört, was diese zu allen Zeiten für ihr Wesen erklärt haben, und dass F. selbst, um diese schroffen Folgen zu mildern, sich Subtilitäten und gewaltsame Auslegungen der Bibel erlaubt, deren Unstatthaftigkeit auf der Hand liegt.

32. (S. 128.) F. behandelt hier die Darstellung des Inhaltes als ein Drittes neben der Form und dem Inhalt einer Offenbarung. Indess giebt es ausser Form und Inhalt nichts; diese „Darstellung" ist entweder das Eine oder das Andere, und es liegt in der Natur dieser zusammengehörigen beiden Beziehungsbegriffe, dass einer so gut wie der andere auf das Seiende passt. Mit dieser „Darstellung" meint F. die nähere Gestaltung des Inhaltes, die nähere Bestimmung von Gottes Natur und Eigenschaften; die Einführung eines Sohnes Gottes, um der Sinnlichkeit zu Hülfe zu kommen; die Einkleidung der Moral in Erzählungen und Parabeln u. s. w. Man sieht, wie man dies bald als Inhalt, bald als Form nehmen kann, je nachdem man den Gegensatz fasst.

Was die Resultate dieses Paragraphen anlangt, so stehen sie denen der beiden vorgehenden Paragraphen gleich. Ihre Gültigkeit würde jede der vorhandenen Religionen vernichten. F. nimmt auch hier der Religion

damit gerade die Stücke, auf welche sie den höchsten Werth legt, und auf welchen auch geschichtlich ihre Entwickelung und Ausbreitung beruht hat. Was sollte z. B. die christliche Religion noch bedeuten, wenn man die göttliche Natur Jesu und die Erlösung der Menschen durch seinen Tod beseitigt. F. sucht sich auch hier durch eine Subtilität gegen diese schroffen Konsequenzen zu schützen. Er sagt: Man könne allenfalls einer Religion gestatten, dergleichen vorzutragen, aber sie dürfe es nicht als „objektive Wahrheit" aufstellen, sondern „nur als Herablassung zu dem subjektiven Bedürfniss". Die Stellvertretung Christi dürfe nur nicht als objektiv gültig behauptet werden, sondern nur „als subjektiv gültig." Dasselbe soll von den bestimmteren Angaben in der christlichen Religion über die Unsterblichkeit gelten; alle näheren Bestimmungen derselben, wie die Auferstehung des Leibes, das jüngste Gericht, dürfe die Religion wohl benutzen, aber sie dürfe dergleichen „nicht als objektive Wahrheit" aufstellen.

Eine ärgere und empörendere Zumuthung kann wohl an eine Religion nicht gestellt werden als diese. Die ganze Unterscheidung zwischen objektiver und subjektiver Wahrheit ist eine Schönrednerei und eine Verhüllung der Lüge; es giebt nur eine Wahrheit, und zwar die objektive (die mit dem Gegenstande übereinstimmt); Alles, was wissentlich davon abweicht, sei es auch zu einem guten Zweck, ist nicht subjektive Wahrheit, sondern Lüge. Wie kann man einem Religionsstifter zumuthen, seine Lehre in ihren wichtigsten Punkten für eine Fabel zu erklären, die er nur um der Schwachheit der Zuhörer willen ihnen statt der Wahrheit biete. Ein Mann mit solcher Methode würde nicht drei Menschen bekehren, geschweige die Ueberzeugungen ganzer Völker erschüttern und umkehren. — F. sucht zwar auch hier noch zu mildern; er meint, die Religion brauche nicht direkt zu sagen, diese oder jene Darstellung sei nicht objektiv wahr; es genüge und liege schon versteckt darin, „wenn sie nur keine Schlüsse auf solche Darstellung baue." Allein ganz abgesehen von dieser subtilen und kaum erkennbaren Bedingung, wird auch hier die Natur der Religion völlig verkannt, deren Wesen gerade in dieser Versinnlichung abstrakter Begriffe liegt, und die nur durch die sinnliche Erhabenheit ihrer Götter oder ihres Gottes die Autorität herstellen

kann, auf dem aller Glaube und das sittliche Gefühl der Völker beruht.

33. (S. 130.) Dieser Paragraph zeigt, wie F. bei Abfassung seiner Schrift noch ganz in der Lehre Kant's befangen war. Er hält die Kategorientafel Kant's für das untrügliche Mittel, den Inhalt eines Gegenstandes nach allen Richtungen zu erschöpfen. Wie wenig sie dazu geeignet ist, da sie nur lauter Beziehungen enthält, und wie gewaltsam sie behandelt werden muss, um nur etwas Brauchbares damit zu erreichen, zeigt dieser Paragraph auf das Deutlichste. Es giebt kein solches bequemes Schema, was als Topik für Alles passte. Es handelt sich hier um das trennende und beziehende Denken in Anwendung auf irgend einen Gegenstand, und es folgt aus der Natur dieser beiden Richtungen des Denkens, dass ihnen keine Grenze gesetzt und kein Weg vorgezeichnet werden kann; ihre Anwendung ist schrankenlos, unendlich; aus jedem Gegenstande können Begriffe ohne Zahl ausgesondert werden, und jeder Gegenstand kann mit anderen ohne Ende in Beziehung gebracht werden. Ob dabei diese Begriffe wahre oder nur Spielbegriffe sind (B. I. 75), hängt davon ab, ob sie sich zu Gesetzen eignen; und ob jene Beziehungen als eine Bereicherung des Wissens gelten, hängt von den Interessen und Gefühlen ab, welche zu einer bestimmten Zeit die Welt bewegen. Könnte man mit einem so dürren Schema den Reichthum der Welt erschöpfen, so wäre man längst mit allen Wissenschaften fertig und könnte die Hände gemächlich in den Schooss legen.

34. (S. 146.) Die Ueberschrift dieses Paragraphen zeigt, dass es auch hier sich um lauter Möglichkeiten handelt. Die Ueberschrift ist aber auch dunkel und unverständlich. Einfacher ausgedrückt, handelt dieser Paragraph davon, dass der Mensch keine Mittel hat, eine bestimmte, vorhandene Religion als eine offenbarte zu erkennen. Er muss sich also mit den bisher dargelegten negativen Kriterien begnügen, mit denen er nur erkennen kann, dass Etwas keine Offenbarung ist, aber nie, dass eine vorhandene Religion wirklich eine offenbarte sei. Im Ganzen ist derselbe Gedanke schon in §. 9 ausgeführt, und der §. 14 bewegt sich deshalb grösstentheils nur in Wiederholungen.

Der Beginn dieses §. 14 zeigt schon deutlich die Spuren des bei F. beginnenden Idealismus. Sein und Wissen werden in eine ganz verkehrte Stellung zu einander gebracht. Das Sein wird hier als „die Darstellung des Begriffes“ behandelt. Es geht also von dem Wissen aus; das Sein ist nicht das Erste, was durch das Ueberfliessen seines Inhaltes bei dem Wahrnehmen das Wissen seiner in der Seele zur Folge hat, sondern der Begriff, das Wissen, ist das Erste, und das Sein ist nur die Darstellung dieses Wissens. Hier liegt es schon ganz nahe, das Sein nur als eine besondere Art des Wissens zu nehmen und damit die gegenständliche Welt in blosse Vorstellungen des wahrnehmenden und denkenden Ichs zu verwandeln. F. verfolgt zwar diese Auffassung hier nicht weiter, allein die auch in diesem Paragraphen herrschende doppelte Wahrheit, die theoretische und die nur auf dem Begehrungsvermögen sich stützende praktische Wahrheit werden durch dieses Eintreten des subjektiven Idealismus nicht wenig unterstützt. Denn wenn es überhaupt nur eine von dem Ich allein ausgehende Modifikation seines Vorstellens ist, einzelne dieser Vorstellungen als gegeben, oder als objektive zu nehmen, so scheint es auch zulässig, solche Modifikationen des Vorstellens von den Gefühlen und dem Begehren des Ichs ausgehen zu lassen, d. h. die Wahrheit auch auf das Begehren und Wünschen zu begründen. Die Spaltung der Wahrheit in eine theoretische und praktische, die bei Kant sich nur als eine Schwäche und Nachgiebigkeit darstellt, mit der er das religiöse Gefühl über die Ergebnisse seiner Kritik der reinen Vernunft zu beruhigen sucht, erhält bei F. eine viel stärkere Bedeutung und Bekräftigung, indem bei F. das Objektive überhaupt verschwindet. Dann kann es nicht mehr auffallen, wenn die Wahrheit nicht auf das Objekt, sondern auf gewisse Zustände des Subjektes oder des Ichs gestützt wird. Hat man einmal diesen Schritt gethan, so fällt es nicht schwer, die Wahrheit im letzten Grunde auf die sittliche Pflicht, etwas für wahr zu halten, zu stützen; ein Prinzip, zu dem bekanntlich F. in den letzten Stadien seiner Philosophie wirklich fortgeschritten ist.

Dergleichen Verirrungen sind nur möglich, wenn ein Philosoph noch über den Gegensatz von Wissen und Sein und über die beiden Fundamentalsätze der Erkennt-

niss hinausgehen will, und wenn er dabei die Beobachtung des Menschen und der Völker in der Geschichte und in dem Seelenleben verabsäumt und so durch sein subjektives Gefühl verleitet wird, das, was gerade er nach seiner Zeit und Erziehung für sittlich hält, für ein Absolutes und Ewiges zu erklären, was den Maassstab für alle Zeiten und Völker abgeben müsse.

Im Uebrigen leidet auch dieser Paragraph an einer kaum erträglichen Breite und pedantischen Gründlichkeit der Darstellung, welche den Leser wie auf die Folter spannt. Das Resultat läuft darauf hinaus, dass wir zwar den Ausspruch, dass eine bestimmte Religion eine wirklich offenbarte sei, theoretisch nicht feststellen können, aber dass wir „berechtigt sind, die Realität eines solchen Wunsches anzunehmen, wenn diese Annahme die Verwirklichung des Moralgesetzes erleichtert." Es ist dies wieder jene Zwittergestalt der sogenannten „praktischen oder subjektiven Wahrheit", die eben besprochen worden ist, und die nur geeignet ist, die Wahrheit überhaupt zu zerstören und die Köpfe zu verwirren. — Dieses Nachgeben gegen das Begehrungsvermögen nennt F. dann „Glaube". Insofern er den Glauben somit auf das Gefühl stützt, hat er vollkommen Recht; nur hätte er diesen Glauben nicht vorher als eine zweite Art der Wahrheit neben die theoretische stellen sollen. — Das Ausserordentlichste leistet aber F. hier gegen den Schluss des Paragraphen, wo er „auch einen vorübergehenden Glauben für möglich und zulässig hält, wenn zwar die eigene Moralität dessen nicht bedarf, aber die Moralität der Nebenmenschen." Hier darf ich nach F. „den Glauben zwar nicht heucheln, allein das dringende Bedürfniss des Glaubens in solcher Lage wird, wenigstens so lange dieses Gefühl dauert, den Glauben selbst in mir hervorbringen, wenn ich auch später, nachdem ich kälter geworden, diesen Glauben allmählich wieder bei Seite legen sollte." — So kann sich also der freisinnige Pfarrer beruhigen; wenn er die Kanzel besteigt, kommt ihm der Glaube an allen Inhalt der symbolischen Bücher; er ist dann kein Heuchler, wenn er nach ihrem Inhalt zur Gemeinde spricht, selbst wenn bei dem Herabsteigen von der Kanzel dieser Glaube wieder in ihm verschwinden sollte. Man muss sich wundern, dass auf Grund der Empfehlung eines so grossen

Philosophen von dieser beinahe jesuitischen Wendung bei den Theologen, die in der Klemme zwischen Glauben und Erkenntniss stecken, nicht mehr Gebrauch gemacht worden ist.

35. (S. 150.) Dieser Paragraph ist nur eine summarische Rekapitulation der vorhergegangenen Paragraphen. Interessant ist nur die Anmerkung, wonach die Erkenntniss einer vorhandenen Religion als offenbarter (von Gott auf übernatürliche Weise den Menschen verkündeter) nicht möglich ist, wohl aber der Glaube. Dürftiger kann kein Philosoph das Resultat seiner Arbeit selbst darstellen; denn wenn es sich nur um das Glauben handelt, so lehrt jede bestehende Religion zur Genüge, dass dem Glauben nichts unmöglich ist. „*Credo, quia absurdum est,*“ sagt schon Tertullian.

36. (S. 151.) Dies ist ein geistreicher und witziger Ausspruch, der merkwürdigerweise auf Niemand besser passt als auf F. selbst, der bald nach dieser Schrift mit seinem subjektiven Idealismus auftrat.

37. (S. 152.) In diesen Sätzen liegt viel Wahrheit, sie tritt nur nicht deutlich genug hervor, weil F. nicht scharf genug die Gefühle der Achtung von denen der Lust getrennt hält. Alles Fürwahrhalten, was aus Achtung vor erhabenen Autoritäten (Gott, Fürst, Volk, Vater) entspringt, verwandelt sich dadurch von selbst in eine sittliche Pflicht; dies gilt selbst für rein theoretische Sätze, welche das menschliche Handeln nicht zum Gegenstande haben. Die ganze, von göttlichen Autoritäten ausgegangene Lehre (Offenbarung) gilt dann nicht blos als wahr, sondern es wird auch ein Unrecht, sie nicht zu glauben, und deshalb wird Der, welcher auch nur solche theoretische Sätze leugnet, ebenso wie Der, welcher in seinem Handeln die Gebote der Autoritäten nicht erfüllt, als ein Verächter Gottes behandelt, den mithin die Verachtung der Religionsgenossen, und so weit sie die Macht haben, auch Strafen treffen. Daraus erklärt es sich ganz natürlich, dass man in früheren Zeiten nicht blos Ketzer, sondern auch Philosophen und Naturforscher verbrennen und sich dazu für berechtigt halten konnte. Toleranz ist überhaupt eine zweideutige Tugend, die schon das Zeichen von dem Beginn des absterbenden Glaubens ist. Zu den religiösen Tugenden gehört sie nicht; sie hat ihre Quelle in der

Autorität des Volkes, wenn dieses verschiedene Religionen in sich fasst, und doch dabei seine Einheit und seine Nationalität fest und lebendig sich erhält. Dann beginnt diese Toleranz, die bis dahin ein Fehler war, allmählich sich zu einer Tugend umzugestalten, deren Grenzen aber im Anfang eng gezogen sind und nur allmählich mit der steigenden Gleichgültigkeit gegen die Religion überhaupt sich erweitern.

38. (S. 154.) Auch diese abwägenden Betrachtungen über Nutzen und Schaden, nachdem F. die Untersuchung abgeschlossen, sind eine Nachahmung Kant's, welcher bei der zweiten Ausgabe seiner „Kritik der reinen Vernunft" in der Vorrede ganz ähnliche Betrachtungen anstellt. Kant sagt da treffend: „Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen" (B. II. 36). Dasselbe Thema variirt hier F., nur dass er irrt, wenn er meint, dass man den Glauben durch Furcht und Schrecken oder durch Entwickelung des Moralgesetzes begründen könne. Der Glaube oder das persönliche Fürwahrhalten hat zwar ebenso wie die Erkenntniss der Wahrheit seine festen Ursachen, mit deren Dasein er als Wirkung nothwendig eintritt; sie sind B. I. 60 kurz dargelegt. Allein zu diesen Ursachen gehört weder die Furcht noch die moralische Belehrung, sondern die Verkündung einer Lehre durch erhabene Autoritäten, für die der Hörende mit Ehrfurcht erfüllt ist. Erst wenn der Glaube so begründet worden ist, kann er sich mit Gefühlen der Lust verbinden; dann können diese dazu dienen, seine Festigkeit zu verstärken. So beginnt der Glaube an die Unsterblichkeit nicht mit der Freude und dem Troste, welche sich an solche Vorstellungen knüpfen, sondern er beginnt mit der Verkündung dieser Lehre durch die Eltern, Lehrer und Prediger, welche dem Knaben als Autoritäten gelten. Erst nachher verknüpfen sich damit die süssen Hoffnungen des Wiedersehens, des zunehmenden Wissens u. s. w., und lassen an diesem Glauben festhalten, wenn auch die Wissenschaft die grossen Bedenken dagegen darlegt.

39. (S. 159.) Vielleicht ist dem Leser am Ende der Schrift mit einer kurzen Zusammenfassung ihres Inhaltes gedient. Hier ist sie:

1. Die praktische Vernunft gebietet nicht blos das sitt-

liche Handeln, sondern auch, dass der Mensch im Verhältniss zu seinem sittlichen Verhalten glücklich sei; es soll eine entsprechende Verbindung von Sittlichkeit und Glück sich verwirklichen.

2. Da dies der Mensch nicht vermag, so ist das Dasein Gottes, als eines heiligen und zugleich allmächtig über die Natur waltenden Wesens, ein Postulat der Vernunft und eine praktische Wahrheit. Gott hat diese Uebereinstimmung zwischen Sittlichkeit und Glück herbeizuführen.
3. Der Mensch ist nicht blos vernünftig; er ist auch sinnlich; das Wollen der Vernunft geräth mit den Begierden vielfach in Kampf, und es sind Zustände und Menschen denkbar, wo die Stimme der Vernunft gar nicht gehört wird, oder wo sie wenigstens einer Hülfe gegen die Sinnlichkeit bedarf.
4. Diese Hülfe bietet nun die geoffenbarte Religion. Religion ist an sich in ihrem Inhalte dasselbe wie die aus der praktischen Vernunft abfliessende Moral; sie unterscheidet sich von ihr nur in der Form, indem sie ihren Inhalt als Gebote Gottes darstellt.
5. Insofern dieser Inhalt der Religion mit dem Inhalt dessen, was aus der praktischen Vernunft folgt, dasselbe ist, ist solche Religion die natürliche. Die Vernunft ist zwar ein Uebernatürliches; allein es ist doch ein Uebernatürliches in uns selbst, aus dem diese Naturreligion abgeleitet wird.
6. Wird dagegen die Religion von einer übernatürlichen Thätigkeit Gottes *ausser uns* abgeleitet, so ist sie die geoffenbarte Religion.
7. Die physische Möglichkeit einer geoffenbarten Religion kann nicht bestritten werden; denn wir haben keine vollständige Naturkenntniss und wissen nicht, welche Mittel Gott auch innerhalb der Naturgesetze zur Offenbarung seines Willens anwenden kann.
8. Umgekehrt liegt aber in dem Begriffe des Uebernatürlichen, dass die Erkenntniss, eine bestehende Religion sei offenbart, dem Menschen unmöglich ist.
9. Dagegen bietet die Vernunft eine Anzahl negativer Kriterien, durch die man mit Sicherheit erkennen kann, dass eine vorhandene Religion *keine* geoffenbarte sei, wenn sie diese Kriterien verletzt.

10. Der oberste Grundsatz, aus dem alle besonderen abfliessen, ist hier, dass die Offenbarung dem von der praktischen Vernunft gegebenen Moralgesetze nicht widersprechen darf.
11. Daraus ergiebt sich zunächst, dass eine geoffenbarte Religion an sich möglich ist, d. h. dass ihr Dasein das Moralgesetz nicht verletzen würde; denn die geoffenbarte Religion enthält für die im tiefsten Zustande befindlichen Menschen den ersten Anlass, das Moralgesetz in sich zu entwickeln, und gewährt auch Denen, die dieses Gesetz schon besitzen, eine wesentliche Hülfe in der Bekämpfung der Begierden. Die Offenbarung an sich ist also ein Mittel, die Moral auszubreiten, und deshalb widerspricht die Benutzung dieses Mittels nicht der Heiligkeit Gottes.
12. Dagegen darf weder in der Form der Bekanntmachung noch in dem Inhalte der Offenbarung ein Verstoss gegen die Vernunftmoral enthalten sein; wo dies der Fall ist, da ist keine Offenbarung vorhanden.
13. Deshalb darf bei deren Bekanntmachung kein Betrug unterlaufen; deshalb darf die geoffenbarte Religion keinen unmoralischen Inhalt haben. Sie kann Lücken im Einzelnen haben, wenn sie nur das höchste Prinzip der Moral dabei ausspricht. Theoretische übernatürliche Erkenntnisse kann sie nicht gewähren; überhaupt darf sie nichts enthalten, als was aus der praktischen Vernunft ebenfalls abgeleitet werden kann.
14. In der Darstellung des Inhaltes der Offenbarung ist eine gewisse Freiheit gestattet; die höchsten Begriffe können in sinnliche Bilder eingekleidet werden, es können gottesdienstliche Gebräuche und Sakramente eingeführt werden; nur darf dies nicht als objektive Wahrheit geboten werden, und es darf die Moralität des Handelns durch solches Glauben an übernatürliche Wirkungen nicht beschädigt werden.
15. Sonach bleibt das Fürwahrhalten einer bestimmten Offenbarung nach Form und Inhalt nur ein Glaube, d. h. eine subjektive Wahrheit, die sich lediglich auf das Begehren nach Verwirklichung der Moralität stützt; dagegen ist eine Erkenntniss, dass eine bestimmte Religion eine geoffenbarte sei, nicht möglich; nur negative Kriterien, an denen die falsche

Offenbarung erkannt werden kann, sind a priori möglich.

16. Somit ist durch die geschehene Untersuchung doch der Glaube gesichert worden, wenn auch die Erkenntniss positiv nicht hat erweitert werden können.

In diesen 16 Sätzen wird der Hauptinhalt des Buches erschöpft sein, und es wird dem Leser nun leichter sein, sich ein Urtheil zu bilden.

40. (S. 159.) Zum Schluss dieser Erläuterungen wird eine kurze zusammenfassende Kritik der Schrift vielleicht am Orte sein.

F. erscheint darin noch als ein getreuer und folgsamer Schüler Kant's; nur in der zweiten Ausgabe sind Ausführungen eingefügt, welche den Uebergang F.'s aus dem transscendentalen Idealismus Kant's in seinen eigenen subjektiven Idealismus andeuten.

F. glaubt deshalb in dieser Schrift nicht blos an Gott, Unsterblichkeit und Freiheit, sondern beansprucht auch eine Erkenntniss derselben, indem er das Dasein Gottes u. s. w. aus dem Moralgebote der menschlichen Vernunft ableitet. Selbst die wichtigsten Eigenschaften Gottes, seine Heiligkeit, seine Allmacht, seine Allwissenheit, wie seine Schöpfung und Regierung der Welt begründet F. a priori auf diese Gebote der praktischen Vernunft und rechnet sie deshalb zur wissenschaftlichen Erkenntniss.

Indem F. so auf der einen Seite eine feste, unveränderliche und in ihrem Inhalte völlig ausgeführte Moral, als a priori und vor aller Erfahrung in der Vernunft gegeben anerkennt, auf der anderen Seite auch einen allmächtigen und heiligen Gott anerkennt, dessen Wesen mit jener Vernunftmoral zusammenfällt, ist damit der Gang seiner Untersuchung in dieser Schrift sofort gegeben und zu übersehen.

Da nämlich die geoffenbarte Religion Gott zur Ursache hat, kann sie weder eine Entstehung noch einen Inhalt haben, welche der Vernunftmoral widersprechen. Damit ist an dieser Vernunftmoral der Prüfstein gegeben, an dem jede vorhandene Religion auf ihre von Gott ausgegangene Offenbarung erprobt werden kann.

Die ganze Schrift bewegt sich lediglich in der Ausführung dieses Gedankens; es werden die Möglichkeit der

Offenbarung überhaupt, so wie die Nothwendigkeit, dass ihre Form, ihr Inhalt und ihre Darstellung der Vernunftmoral nicht widersprechen dürfen, analytisch aus jenem obersten Satz abgeleitet und die Grenzen, bis wohin kleine Abweichungen zulässig, danach regulirt.

Daraus wird dann ebenso abgeleitet, dass der Inhalt der geoffenbarten Religion sich auf die Moral zu beschränken habe. Theoretische Erkenntnisse über das Uebernatürliche solle die Religion schon vermöge der Natur unseres in feste Formen eingezwängten Verstandes nicht geben können, und Lohn und Strafen in Aussicht zu stellen, sei für sie bedenklich, weil damit die Moralität des Handelns erschüttert werde.

Indem die Abhandlung hiermit schliesst, erhellt, dass sie in ihren Grundgedanken sich ganz an Kant anlehnt. Sie giebt deshalb keine besonderen Beweise für diese von Kant in seinen Kritiken bereits begründeten Sätze, vielmehr übernimmt F. diese Sätze von Kant als bereits erwiesene und beschränkt sich nur auf deren Entwickelung und Anwendung auf den Begriff der geoffenbarten Religion.

Man muss anerkennen, dass F. in dieser Anwendung logisch richtig verfahren ist; vielleicht sogar konsequenter als Kant selbst in seiner gleichzeitigen Schrift über die Religion aus blosser Vernunft.

Insofern gehört die vorliegende Schrift zu den besten, welche Kant's Anhänger in seinem Geiste geliefert haben. Auch bleibt sie ein interessantes Dokument, wie religiöse Männer in jenen Zeiten der Aufklärung mit dem Glauben sich abzufinden verstanden.

Ganz anders gestaltet sich aber das Urtheil, wenn man fragt, ob jene obersten Sätze Kant's über die Postulate der praktischen Vernunft, über die Grundlagen der Moral und über das Wesen der Religion so über allen Zweifel erhaben sind, dass ein so scharfsinniger Kopf wie F. sich ohne Weiteres ihnen unterwerfen und zu dem dienstwilligen Darsteller desselben herabsetzen konnte?

Die auf der Hand liegenden Bedenken gegen diese Prinzipien wurden sehr bald darauf von Schleiermacher, Schelling und Hegel dargelegt. Schleiermacher erreichte einen ungeheuren, noch jetzt nachhaltenden Erfolg, als er der Religion ihre wahre Natur und ihr alleiniges

Fundament, die Achtung vor dem Erhabenen, wieder gab. Noch mehr tritt die Schwäche dieser Kant'schen Prinzipien für Den hervor, der in seinen Anschauungen sich dem Realismus zugewendet hat. Dies Alles wohl erwogen, zeigt, dass F. Grund genug hatte, diese Prinzipien erst von Neuem zu prüfen, statt sie blind anzunehmen und nur den gelehrigen Schüler abzugeben, der die Konturen ausführt, welche der Meister ihm vorgezeichnet hat. Die Resultate, zu welchen F. gelangt, sind auf der einen Seite so dürftig und auf der anderen doch so zerstörend für alle vorhandenen Religionen, dass F. Anlass genug für diese Prüfung gehabt hätte. Es trifft dieser Tadel F. um so härter, als er vor Kant bereits Spinoza studirt hatte; allein die grossen Gedanken dieses Mannes erscheinen bei F. wie ausgetilgt; keine Spur von ihnen ist zurückgeblieben; nur die schwerfällige Form hat F. von ihm behalten.

Diese Form und die Methode, in denen F. diese Prinzipien hier verarbeitet hat, ist das einzig Originale an dieser Schrift.

Schon Kant spricht in seiner „Kritik der reinen Vernunft" viel von dem „System", von einer „Idee des Ganzen" (B. II. 110), aus denen die weitere Besonderung des Inhaltes sich ableiten solle; schon Kant meint diese Anforderung bei Aufstellung seiner Kategorien erfüllt zu haben; allein bekanntlich hat Kant diese nur aus der Logik aufgenommen, wo Aristoteles sie aus der Sprache aufgelesen hatte. So bleibt es bei Kant nur bei den Worten und dem guten Willen; in der Sache selbst ist bei ihm noch nirgends etwas von genetischer oder dialektischer Entwickelung zu spüren, vielmehr liegt in seinem Gegensatz von analytischen und synthetischen Urtheilen, mit dem er sein Hauptwerk beginnt, klar das Anerkenntniss, dass aus einem Begriffe ohne weitere Hülfe ein Neues schlechterdings nicht herausgepresst werden könne.

Indem aber Kant die A-priori-Begriffe einführte und bei den metaphysischen Untersuchungen verlangte, dass nichts Empirisches in sie eingemischt werden dürfe, gab er dennoch damit den Anstoss zu dieser Richtung. Ein so konsequenter Kopf wie F. musste bald bemerken, dass die Abhaltung alles Empirischen bei philosophischen Untersuchungen unmöglich sei, wenn nicht dem Denken eine

andere Stellung eingeräumt werde, als Kant gelten lassen wollte. Dies führte F. dahin, das Wissen überhaupt über das Sein zu stellen und letzteres nur zu einer Unterart von ersterem zu machen; sodann wurde er dadurch genöthigt, einen Weg zu suchen, auf dem das Denken aus sich selbst oder aus einem blossen Begriffe einen neuen Inhalt gewinnen könne. So kam F. auf seinen Begriff der genetischen Darstellung, die dann weiter von Schelling und Hegel zur dialektischen Entwickelung umgebildet wurde. Während bei F. der Begriff der genetischen Ableitung noch im Unklaren blieb und nur praktisch von ihm in seiner Wissenschaftslehre geübt wurde, gab Hegel diesem Gedanken einen scharfen und bestimmten Ausdruck in dem Umschlagen des abstrakten Begriffes in sein Gegentheil und in der demnächst eintretenden spekulativen Verbindung beider zu dem reicheren Begriff, welcher zugleich das Neue darstellte, was in den abstrakten Unterlagen, wenigstens *explicite*, noch nicht enthalten war.

Obgleich dieses Prinzip sich zunächst nur als ein formales einführte, so musste es doch sehr bald auch den Begriff der Wahrheit und des Systems verändern und der ganzen philosophischen Forschung eine andere Richtung geben. Man liess wohl die empirische Methode und die Beobachtung daneben noch zu; denn man fühlte, dass man ihrer für den Inhalt doch nicht entbehren konnte; allein dieses damit gewonnene Material sollte seine Wahrheit und seinen wissenschaftlichen Werth erst erhalten, nachdem in dem dialektischen Schmelztigel sein empirischer Ursprung vertilgt und es in das neue Schema der genetischen Ableitung oder dialektischen Entwickelung eingereiht worden und dort seine richtige Stelle gefunden hatte. Die Wahrheit wurde dem entsprechend nicht mehr auf eine Uebereinstimmung des Begriffes mit seinem Gegenstande gestützt, sondern sie beruhte nunmehr lediglich auf der richtigen Genesis oder Entwickelung aus den vorgehenden Begriffen. So schuf man ein Gewebe von Begriffen, wo einer an dem anderen hing, und indem dieser innige Zusammenhang die Prüfung, ob auch die Dinge selbst damit stimmen, ersetzte, war es natürlich, dass mit der Beseitigung des Empirischen auch das

Seiende selbst von dem Denken aufgezehrt und nur als eine Modifikation des Denkens anerkannt wurde.

Dieses formale Prinzip äusserte so die weitgreifendsten Wirkungen auf den Inhalt selbst, und indem es Ausserordentliches versprach und die Erkenntniss weit über das Wahrnehmbare hinaus ausdehnen wollte, trat das ganze Zeitalter in seinen Dienst, und selbst Männer wie Schleiermacher, die ihre Selbstständigkeit sich zu erhalten suchten, wurden von diesem Prinzip erfasst und hielten hartnäckig daran fest, trotzdem dass die damit gemachten Versuche sie wohl hätten bedenklich machen können. (Man sehe die Vorrede zu Schleiermacher's Ethik (B. XXIV.).

So hat beinahe ein halbes Jahrhundert dieses formale Prinzip die Herrschaft in der Philosophie geführt und jene Kluft gegraben, welche die besonderen Wissenschaften, die der Beobachtung nicht entbehren konnten, von der Philosophie und das grosse gebildete Publikum, welches sich in dieses dialektische Kunststück nicht finden konnte, von den Philosophen in völliger Absonderung und steigender Entfremdung gehalten hat.

Allmählich hat sich die Erkenntniss von der Hohlheit und Gefährlichkeit dieser Methode wohl die Bahn gebrochen, und wenn sie auch jetzt noch geübt wird, so ist man doch vorsichtiger und bescheidener geworden. Allein die Gefahren eines solchen Prinzips sind noch keineswegs überwunden, und es hat an dem Verlangen nach Einheit des Mannichfaltigen, welches dem menschlichen Geiste tief innewohnt, eine wichtige Stütze, welche diesem Prinzip stets neuen Halt geben wird, so lange dieser Begriff der Einheit nicht vollständig klar gelegt und gezeigt sein wird, wie weit solche Einheit möglich ist, und von wo ab sie in Träume oder Phrasen sich verliert.

Bei dieser grossen Bedeutung des Prinzips haben deshalb die Schriften, wo die erste Entfaltung desselben versucht worden ist, ein besonderes Interesse, und dazu gehört die vorliegende Schrift von F. In dieser strengen Ableitung des Inhaltes aus einem vorgestellten Prinzip liegt das Originale derselben. In ihr treten die Keime der späteren Methode des Idealismus zuerst hervor. Noch fehlen hier die neuen Kunstausdrücke, auch sind die künstlichen Formen noch nicht ausgebildet; aber in der Sache

und in der Tendenz steht die Methode in dieser Schrift der späteren schon gleich.

Ihre Mängel sind in den Erläuterungen zu den einzelnen Stellen bereits dargelegt; es ist deshalb hier nicht nöthig, sie zu wiederholen; aber es muss auffallen, dass die dürftigen Ergebnisse und die Monotonie und Breite der Darstellung, welche in dieser Schrift F.'s herrscht, und zu der die strenge Festhaltung dieses Prinzips nöthigt, nicht schon zur Zeit ihres Erscheinens bemerkt worden sind, und dass man nicht schon da inne geworden, auf welcher dürren Haide dieses Prinzip das menschliche Denken herumführt. Man kann insofern diese Schrift als einen merkwürdigen Belag dafür ansehen, dass auch die Philosophie in ihrer geschichtlichen Erscheinung den Zeitströmungen unterthan ist, und dass einzelne Ideen, an die sich die Hoffnungen oder Leidenschaften knüpfen, auch diese höchste der Wissenschaften in ihrer zeitlichen Gestaltung ebenso beherrschen wie die Gebiete des praktischen Lebens.

Schluss.

Druck von Gebrüder Grunert in Berlin.

Stanford University Libraries
Stanford, California

Return this book on or before date due.

NOV 13 1978

SPRING 1979